

انلاق

اور

فلسفۂ انلاق

تالیف

مولانا محمد حفظ الرحمن سہواروی

اخلاق و فلسفہ اخلاق

اصول اخلاق، انواع اخلاق اور فلسفہ اخلاق کے تمام گوشوں پر دلپذیر اور مکمل بحث اور اسلام کے ابواب اخلاق کی علمی تشریح جس سے اسلامی اخلاقیات کی برتری نہ صرف اعتقادی طور پر بلکہ علم و تحقیق کے معیار پر تمام ملتوں کے ضابطہ کے اخلاق کے متعلق ابلہ میں واضح ہو جاتی ہے

تالیف

مولانا محمد حفظ الرحمن سہاروی رفیق علی ندۃ المصنفین

نیجہ ندۃ المصنفین کے اہتمام سے

جید برقی پریس دہلی میں طبع ہوئی

س ۱۳۵۹ھ

۱۹۴۰ء

مجلد
۱

حقوق طبع محفوظ

غیر منفعہ

مکتبہ القرآن
۱۳۵۳ھ
۱۹۳۵ء
پیشوا بریلی

فہرست مضامین "اخلاق اور فلسفہ اخلاق"

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۲	بسی صفات		غریزہ کی تعریف اور اس کی		مقدمہ
۵۳	ماحول	۲۲	خصوصیات		
۵۳	طبعی ماحول	۲۵	غریزہ کی تربیت	۱	علم اخلاق کی تعریف
۵۶	اجتماعی ماحول	۲۵	ملکات	۳	موضوع
	وراثت اور ماحول کے	۲۷	عادت	۶	علم اخلاق کا فائدہ
۵۸	درمیان علاقہ	۲۷	عادت کی تخلیق	۹	طبیعت، حال اور مکہ میں فرق؟
۶۱	ارادہ	۲۹	عادت اور علم و منافعت اعضاء	۱۰	دیگر علوم سے علم اخلاق کا تعلق
۶۳	میلانات میں غلبہ مغلوب؟	۳۰	عادت اور اس کی خصوصیات	۱۱	علم اخلاق و علم نفس (سائیکالوجی)
۶۳	شعور، رجحان، تروی، عزم	۳۱	زمانہ کی افزونی اور تنہ کی بحث	۱۱	علم اخلاق و علم اجتماع (سوشالوجی)
۶۴	ارادہ ایک قوت کا نام ہے	۳۲	عادت کی قوت	۱۲	علم اخلاق و علم قانون
۶۵	ارادہ و طبیعت اور کاؤنٹ کی رشتے	۳۶	عادت میں تبدیلی	۱۳	کتاب کی تقسیم
۶۶	قوت ارادہ	۳۱	فکر اور عادت	۱۴	اخلاق ایجابی و اخلاق میاری
۶۷	ارادہ کے امراض	۳۳	عادت کی اہمیت		(۱) اخلاق کے مباحث نفسیہ
۶۸	ارادہ کے امراض کا معالجہ	۳۶	وراثت		سلوک (کردار) کے مبادیات
۷۰	ارادہ کی آزادی	۳۶	وراثت کیا ہے؟	۱۵	غرائز - ملکات
۷۲	جبر و اختیار اور مولف کا محاکمہ	۳۷	انسانی خصائص میں وراثت	۱۷	حفاظت ذات
۷۳	عمل کے باعث اسباب	۳۷	قوی خصوصیات	۱۸	حدیث فطرت اور ایک
۷۳	اثروا یشار	۳۸	والدین کی خصوصیات		مشبہ کا ازالہ
۷۴	باعث کے معنی		خلقی توارث اور حدیث	۱۸	حفاظت نوع
۷۴	کیا لذت ہی ہمیشہ باعث ہوتی ہے؟	۵۰	انسان معاون	۱۹	خوف
۷۵	تنبیہ	۵۱	مجموعہ عصبی اور اس کی خصوصیات	۲۰	ملکیت (حیازت) حسب استطلاع
۷۷	ایشار کے متعلق بعض احادیث		وراثت کی مقدار و صفت		حسب اجتماع
	ترجیح نفس اور ایشار کے متعلق	۵۱	میں اختلاف	۲۲	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۷	فضیلت کے معنی فضائل کا اطلاق	۲۶۶	حق ملکیت	۲۱۶	خاندانی وحدت (اخوت)
	انفرادی و اجتماعی احسان کے	۲۶۶	ملک خاص و ملک عام	۲۱۷	وحدت امت یا قومی وحدت
۳۲۰	متعلق اسلامی نظریہ	۲۷۰	حق تربیت	۲۲۰	اخوت و وحدت عام
۳۲۱	فضیلت کے اقسام	۲۷۳	عام تعلیم اور اسلام		اسلامی نظریہ اخوت اور یورپین
۳۳۶	نفاق	۲۷۴	عورت کے حقوق	۲۲۲	نظریہ قومیت و وطنیت
۳۳۷	تملق	۲۷۴	جہالت کا دور	۲۲۵	”فرد“ کا مرتبہ ”جماعت“ ہیں؟
۳۳۸	صاف دلی کا صحیح مطلب	۲۷۴	جدید دور - جدید نظریہ	۲۲۸	قانون اور رائے عامہ
۳۳۸	وعدہ خلافی	۲۷۷	ہندی اور مصری عورت	۲۲۸	قانون
۳۳۳	شجاعت	۲۷۹	اسلامی نظریہ	۲۳۱	قانون اور آزادی
۳۳۷	شجاعت ادبیہ	۲۸۰	عورت انسان ہے	۲۳۲	قانون کا احترام
۳۳۸	شجاعت ادبیہ کی مثالیں	۲۸۶	عورت اجتماعی زندگی کا جزو	۲۳۸	ایک اسلامی نظریہ
۳۴۳	بزولی کا علاج	۲۸۷	عورت مرد سے جدا ایک منف ہر	۲۴۰	رائے عامہ
۳۵۶	عفت	۲۹۵	فرض	۲۴۲	رائے عامہ کی قوت
۳۵۶	ضبط نفس	۲۹۵	فرض کی تعریف	۲۴۶	حقوق و فرائض
۳۶۶	ضبط نفس کی اہم اقسام	۲۹۶	فرائض کی تقسیم	۲۴۶	حق و فرض کے معنی
۳۷۱	نگر و ضبط پر قابو	۲۹۹	اداء فرض	۲۴۷	زندگی کا حق
۳۷۳	عدل	۳۰۱	ادائے فرض کے لیے قربانی	۲۵۰	حق آزادی
۳۷۳	عدل شخصی	۳۰۵	ضروری فرائض	۲۵۰	آزادی مطلق
۳۷۴	جنبہ داری	۳۰۵	انسان پر اللہ تعالیٰ کے فرائض	۲۵۳	اسلام کا نظریہ
	جنبہ داری پر آمادہ کرنے والی	۳۰۹	فریضہ انسانیت قوم و وطن کی	۲۵۶	آزادی اقوام
	باتیں -	۳۰۹	وطنیت		یورپین نظریہ قومیت اور
۳۷۶	جامعی عدل	۳۱۱	وطنیت کے مظاہر	۲۵۷	اسلام کا نظریہ وحدت
۳۷۹	عدل اور مساوات	۳۱۲	نبی اور صلح میں امتیاز	۲۶۰	شہری آزادی
۳۸۰	عدم مساوات تسلیم کرنے والوں کے دلائل	۳۱۷	فضیلت	۲۶۲	سیاسی آزادی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۵۱	فضائل کی اساس	۳۱۵	دوسری بات	۳۸۲	تاکلین مساوات کے اعتراضات
"	حکمت	"	تیسری بات مجرم کی اصلاح	۳۸۵	فیصلہ
"	عدل	"	اس سلسلہ میں اسلامی نظریہ	۳۸۶	عدل اور رحمت
"	شجاعت	۳۲۲	جماعتی جرائم	۳۸۹	اقتصاد - میانہ روی
"	عفت	"	چوتھا باب	۳۹۲	روپیہ کے استعمال کے قواعد
۳۵۳	فضائل کے اقسام	۳۲۵	تفاوتِ نظر	۳۹۴	قرض اور جوئے کے نقصانات
۳۵۵	فارابی کا نظریہ سعادت	"	علم اخلاق اور علماء اسلام	۳۹۷	قرض لینے کا اہم سبب جواری
۳۵۶	ابن مسکویہ کا نظریہ	۳۲۹	خلق کی تعریف	۳۹۸	وقت کی حفاظت
۳۵۸	دونوں رائیوں پر محاکمہ	۳۳۰	اس سلسلہ میں امام غزالی کا نظریہ	"	وقت سے فائدہ اٹھانے میں
۳۶۰	اخلاق پر ابن قیم کی بیعت بحث	"	شاہ ولی اللہ صاحب کا نظریہ	۳۶۲	دو باتوں سے مدد ملتی ہے
۳۶۱	حق افزا طوق فریٹ کی درمیانی راہ	"	اخلاق کی غرض و غایت	۳۶۳	پہلی بات کا علاج
"	اس سلسلہ میں ابن قیم کے نظریہ	۳۶۱	اخلاق کی غرض و غایت	۳۶۴	دوسری بات کا علاج
۳۶۳	کی تفصیل	"	حصولِ سعادت ہے	"	فرغت کے اوقات
"	ترکیہ نفوس کے امام انبیا علیہم السلام ہیں۔	۳۶۲	سعادت	"	فرست کے اوقات کو
۳۶۰	السلام ہیں۔	"	سعادت کے درجات	۳۶۶	کس طرح گزائے
۳۶۲	اخلاق اکتسابی ہیں یا اس سے بالاتر	۳۶۵	حصولِ سعادت کے طریقے	"	اخلاقی امراض اور
۳۶۷	حسن اخلاق کا تحقق خدا اور مخلوق	۳۶۶	خیر، سعادت، نفیست،	۳۶۹	ان کا علاج
۳۸۰	دونوں کے ساتھ ہے	۳۶۷	منفعت اور ان کے اہم امتیاز	۳۷۱	جرائم اور گناہ
"	مثل اعلیٰ	۳۶۷	فضائل کا ارتقاء و تنزل	۳۷۲	جرائم کا علاج
۳۸۲	ابن مسکویہ کا نظریہ	۳۶۸	فضائل کے درجات و مراتب	"	علاج کے دو طریقے
۳۸۳	مثل اعلیٰ کے درجات	"	ارتقائی مراتب	۳۷۳	پہلا طریقہ اجتماعی اصلاحات
"	علامہ محمد تقی خان نو توئی کی	"	انعطافی مراتب	"	دوسرا طریقہ سزا
۳۸۴	عجیب و غریب مثال	۳۷۱	فضائل	۳۷۴	سنوئے جرم میں قابلِ لحاظ امور
"	"	"	"	"	پہلی بات

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۲۳	نکو کاری	۵۰۵	حکم صبر	۳۸۳	امام راعب کا نظریہ
۵۲۶	افوت یا رحم و شفقت	۴	حصول صبر		اخلاق میں توفی اور مشعل اعلیٰ
۵۲۷	رحمت عام	۵۰۶	حیار	۳۸۶	نیک رسائی
۵۲۹	اخلاقی امراض	۵۰۷	حیار کی علی تہیں	۳۸۸	مشعل اعلیٰ صوفیہ کی نظریہ
۵۳۰	علاج	۵۰۸	اللہ تعالیٰ سے حیار	۳۸۹	روح و نفس
۵۳۲	کبر	۵۰۹	تواضع	۳۹۰	حقیقت روح
۵۳۳	علاج	۵۰۹	حلم	۳۹۱	فلاسفہ کی رائے
"	عصبیت	۵۱۰	اسباب حلم	۳۹۲	علامہ اسلام کا نظریہ
۵۳۶	علاج	۵۱۲	حسن خلق	۳۹۳	حماکہ
"	سود	۵۱۵	ثمرات و علامات	۳۹۵	نفس کی حقیقت
۵۳۷	ایک شبہ اور اس کا حل		نفاق، خوشامد اور حسن خلق		اخلاق اسلامی کے عملی
۵۳۸	قمار	۵۱۶	میں فرق	۵۱۰	مظاہر
۵۳۹	علاج	۵۱۷	حسن خلق شریعت کی نظریہ	"	صدق
۵۴۱	جامع اخلاق	۵۱۹	وفاء و عہد	۵۰۱	مراتب صدق
		۵۲۰	عیب پوشی	۵۰۳	صبر
		۵۲۲	غیرت	۵۰۳	اسما و صبر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذی خلق الانسان وزینہ بمحاسن الاخلاق والصلوة والسلام
 علی محمد المبعوث لتکمیل مکالم الاخلاق وعلی آلہ وصحبہ الذین اهتموا بهدایتہ
 الی معارج الاخلاق

المابعد

”علم الاطلاق“ مذہب اور عقل دونوں کی نگاہ میں محمود و محبوب شے ہے۔ اس لیے قدیم و
 جدید ہر زمانہ میں اس سے متعلق علمی ذخیرہ کی کبھی کمی نہیں رہی۔
 انسانی تاریخ جس حد تک ہماری مدد کر سکتی ہے اُس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دنیائے
 اخلاق کا نام جسے پہلے مذہب کی زبان سے مناد تاریخ کا جواب قبل از طوفان شمار کیا گیا ہو اُس
 میں ایک غیر مبر حضرت نوح (علیہ السلام) اپنی قوم کے سامنے اخلاق کا درس دیتے نظر آتے ہیں۔ اور
 نسل انسانی کے باپ حضرت آدم علیہ السلام کے بعد یہی وہ پہلے رسول ہیں جن کی تبلیغ و تعلیم کو تاریخ نے
 اپنے اوراق میں جگہ دی ہے۔

اس دور کے بعد یونان وہ خطہ ہے جس نے اس علم کی خدمت کی اور اس کی روح کو فلسفہ کے
 قالب میں ڈھال کر پیش کیا۔ یونان میں اس خدمت کا اولین شرف سوفسطائیوں کو حاصل ہوا۔
 ان کے بعد سقراط نے اس کے مباحث کو وسعت دی اور اُس میں چارچاند لگائے، یہاں تک کہ

ارسطو نے اس کو ایک مذہبِ مدون علم بنایا۔ اُس کی مشہور و معروف کتاب ”علم الاخلاق“ اس کا بین ثبوت ہے۔

فلاسفہ یونان کے بعد تاریخ نے دوبارہ اپنا سبق دہرایا، اور علم اخلاق نے پھر ایک مرتبہ مذہب کے دامن میں پناہ لی اور اُس کی وسیع آغوش میں تربیت حاصل کی۔ حیثیت اور اسلام نے اس کی اس کو ”وحی الہی“ کے احکام پر استوار کیا، اور اُس کے دنیوی اور نفسیاتی افادات کے سلسلہ کو ابدی و سرمدی فلاح کے سلسلہ الذہب سے ملا دیا، اور اس طرح اُس نے روحانی رشتہ سے بھی اپنی برتری کا اعتراف کرایا۔

اس کے بعد اسلام کا وہ علمی دور آیا جس میں خلافت بغداد اور خلافت قرطبہ کے زیر سایہ دنیا کے تمام علوم و فنون نے صدیوں تک تربیت پائی اور عروج و ترقی کی تمام منازل طے کیں۔ علوم و فنون کی اس فراوانی کے دو میں بعض علماء کو عقل و فضل کی مطابقت کا شوق پیدا ہوا اور انہوں نے دوسرے علوم کی طرح علم الاخلاق کو بھی اُسی نگاہ سے پرکھا، علماء کی یہ جماعت اپنے اپنے نقطہ نظر کے لحاظ سے دو جماعتوں میں تقسیم ہو گئی۔ ایک نے عقل کو اساس بنایا اور مذہبی احکام کو اُس پر منطبق کرنے کی سعی کی اور مذہب کے سیم و زر کو یونانی فلسفہ کے سانچہ میں ڈھالنے کا ارادہ کیا۔ یہ فلاسفہ کی جماعت کہلاتی اس راہ کے رہنما فارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا، اور ایک حد تک ابن رشد وغیرہ ہیں۔

دوسری جماعت نے مذہبی اخلاقی مسائل کو بنیاد قرار دیا اور عقل کو اُن کے سمجھنے کے لیے آلہ کی حیثیت سے استعمال کیا۔ یہ زاہدان پاکباز کی وہ جماعت تھی جو صوفیاء کے نام سے مشہور ہوئی۔ اس طریق کے بادی شیخ سہروردی، امام غزالی، شیخ اکبر عارف رومی، ابن قیم، مجدد سرہندی اور شاہ ولی اللہ دہلوی وغیرہ ہیں۔

غرض نظریوں کے اس اختلاف کے باوجود ان تمام ادوار و طبقات میں ”علم اخلاق“ کی خدمت کا سلسلہ جاری رہا۔ اور تالیف و تصنیف اور تقریر و تحریر کے ذریعہ یہ گراں بہا ذخیرہ ہمیشہ منصفہ شہود پر آ رہا۔

ان حالات میں یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ جو علم قدیم و جدید ہر عہد میں مخدوم رہا ہو اور جس کا ذخیرہ علمی تمام زبانوں میں لذت و اہم کی طرح وافر موجود ہو ایسے علم کی خدمت کے لیے اس جنبش قلم کی ضرورت کیا تھی، اور اس تالیف کا باعث کیا ہے؟ اور کس غرض و غایت کے تحت اس کتاب کو ترتیب دیا گیا ہے۔ اگر یہ کتاب ازاول تا آخر کسی کے مطالعہ کی رہین منت بن جائے تو پھر اس سوال کا یہ خود شافی و کافی جواب ہو گا۔ اور صاحب مطالعہ کے سامنے اصل حقیقت روشن ہو جائیگی۔ تاہم اس قدر عرض کرنا ضروری ہے کہ اس تمام این و اُن کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم ہندوستان میں آباد ہیں اور ہماری مادری زبان اُردو ہے عقل و خرد کا یہ تقاضا ہے کہ اپنی زبان کو علمی زبان بنایا جائے، اور اگر وہ علمی زبان ہے تو اس کی کوشش کی جائے کہ تمام علوم و فنون کے علمی جواہر پارے اس کے دامن میں سما جائیں اور اُس کی آغوش حکمتوں کے پھولوں سے بھر جائے۔ تاکہ وہ زندہ زبانوں میں ایک کامیاب اور ترقی پذیر علمی زبان کہلانے کی مستحق ہو۔ اور دنیا کی علمی زبانوں کی محفل میں کسی اونچے مقام پر جگہ پائے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر میں نے ”علم اخلاق“ سے متعلق اُردو لٹریچر کا بغور مطالعہ کیا، اور مشاہیر و متوسط اہل قلم کی جس قدر قلمی و مطبوعہ کتابوں تک دسترس ہو سکی اُن کو پڑھا، مگر ”چھوٹا منہ بڑی بات“ اس تمام ذخیرہ میں میری نگاہ جس چیز کی متلاشی رہی اُس کو نہ پاسکی۔ اگرچہ ان میں ہما جواہر میں گو ہر شب چراغ غمی تھے اور درشنوار بھی، لیکن جس موتی کی جستجو مجھے تھی وہ نہ ملا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اُردو میں اس سلسلہ کی جس قدر تالیفات موجود ہیں وہ دو جہاں جدا نظریوں کے ماتحت تالیف کی گئی ہیں۔ جن حضرات کو مذہبی ذوق ہے انہوں نے جدید نظر ہیائے اخلاق سے جدا ہو کر اپنی مولفات کو صرف ایک ہی طرز میں ادا کیا ہے اور جن اربابِ قلم کو جدید علمی نظریوں سے شغف ہے انہوں نے صرف ان ہی نظریوں کی تحقیق و تفتیش اور شرح

بسط کو اپنا منتہائے مقصد بنایا ہے۔ لیکن وقت کا تقاضا یہ تھا کہ اس سلسلہ میں ایک ایسی کتاب مرتب کی جائے جس میں ایک جانب جدید کشفاتِ علمی کا مفید ذخیرہ محفوظ ہوا اور زبردستی کے تعصب اور ہٹ دھرمی سے اُن کے ساتھ معاذانہ روش اختیار نہ کی جائے اور دوسری جانب اسلامی اخلاقی تعلیم کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ صرف حُسنِ ظن کی بناء پر نہیں بلکہ علمی دلائلِ بُراہین کی روشنی میں اسلام کے نظریہ اخلاق اور اسلامی تعلیمات کی برتری واضح ہو جائے۔ جہاں تک بیان و ترتیب کی اس نوعیت کا تعلق ہے، علم اخلاق پر ایسی کوئی تالیف نظر نہ آئی، یہ دیکھ کر اپنی بے بضاعتی علم کے باوجود غم و ارادہ کی قوت نے اُبھارا اور وجدان و ضمیر نے پکارا۔

توفیقِ باندازہ ہمت ہے ازل سے
آنکھوں میں ہر وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

اس سلسلہ میں مصری عالم شیخ محمد امین کی ”کتاب الاخلاق“ نظر سے گزری، اُس کی حُسنِ ترتیب، اور مختصر مگر جامع اسلوب بیان نے ہمیں کام دیا، اور اُس میں بھی اگرچہ جدید نظریات کو اس بنایا گیا ہے، تاہم اُس کی غیر معمولی خوبیوں کی وجہ سے میں نے اپنے تالیفی عطر کے لیے اسی کو زمین بنایا۔

اس تالیف کے چار حصے ہیں، پہلے تین حصوں میں جدید و قدیم یا مذہبی و عقلی دونوں نقطہائے نظر سے علم الاخلاق پر بحث کی گئی ہے، اور چوتھے حصہ میں صرف اسلامی نقطہ نظر سے اس طرح بحث کی گئی ہے کہ اُس سے علمی و عملی ہر اعتبار سے اسلامی تعلیمات کا کمال و تفوق ظاہر ہو، اور علمی دلائل کی روشنی میں ظاہر ہو۔

خدا نے تعالیٰ کا بے غایت و بے نہایت شکر ہے کہ آج یقیناً ازل میں کرنے کے

قابل ہوں، اور توقع کرتا ہوں کہ انشاء اللہ یہ تالیف دونوں جماعتوں کے افراد کے لیے مفید ثابت ہوگی۔

اس تالیف کے لیے کس قدر ذخیرہ کتب کا مطالعہ کیا گیا، اس کا اظہار غیر ضروری ہے، اور میری استطاعت سے باہر بھی۔ اس لیے کہ یہ جو کچھ ہے سالہا سال کے مطالعہ کا نتیجہ ہے جس میں عربی، فارسی، اردو تالیفات اور انگریزی و فرنچ تراجم کا ذخیرہ بھی شامل ہے۔ البتہ قرآن عزیز اور کتب احادیث اور شروح احادیث کے علاوہ زبیدی کی اتحاف السادة المتقين شرح احیاء العلوم، ابن قیم کی مدارج الساکین، شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ، امام راغب کی الذریعہ الی مکارم الشریعہ، شیخ ابوالقاسم کے رسالہ تفسیریہ، ابن مسکویہ کی السعادة، ارسطو کی علم الاخلاق، صادق حسین کی الاخلاقیہ، ماوردی کی ادب الدنیا والدین، محمد لطیف کی تاریخ فلاسفۃ الاسلام خصوصیت سے زیر مطالعہ ہی ہیں۔ وبالله التوفیق وهو خیر رفیق۔

خادم ملت

۱۶۔ رجب المرجب ۱۳۵۹ھ

محمد حفظ الرحمن کان اللہ لہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مُفْتٰہ

علمِ اخلاق کی تعریف، موضوع، فائدہ

اور دوسرے علوم سے اس کا تعلق

تعریف اہم سب یہ کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا ہے یہ بُرا ہے، یہ درست ہے یہ نادرست، یہ حق ہے یہ باطل۔ ادنیٰ و اعلیٰ سب ہی ایسا کہتے ہیں، اور چھوٹے بڑے ہر قسم کے کام میں ہم یہی حکم لگاتے ہیں۔ قاضی مسند حکومت پرنیٹھ کر قانونی مسائل میں یہی حکم کرتا ہے، اور کاروباری لوگ کاروبار کے معاملات میں یہی الفاظ بولتے ہیں، حتیٰ کہ بچے بھی کھیل کود میں ان ہی دو لفظوں کو استعمال کرتے ہیں۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اچھا اور بُرا کس کو کہتے ہیں؟ اور وہ کونسا پیمانہ یا کونسی ترازو ہے جس سے ناپ تول کر کسی کام کے متعلق یہ کہہ سکیں کہ یہ اچھا ہے یا بُرا ہے؟ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ لوگوں کے اُن اغراض و مقاصد میں بھی جن کی طلب میں وہ سرگرداں رہتے ہیں بہت بڑا اختلاف ہے۔

ایک مال کا طالب ہے، تو دوسرا حریت و آزادی کا، یہ جاہ و شکم کا شیدائی، تو وہ شہرت کا فدائی، ایک علم کا عاشق ہے، تو دوسرا ان سب سے بے پرواہ ہو کر اپنی تمام آرزوؤں کا مرکز و آخرت

کی اُس زندگی کو بنائے ہوئے ہے جس میں اُس کے نفس کو عروج ہو گا اور جہاں اُس کو طمع طرح کی نعمتیں ملیں گی، مگر یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان میں سے بہت سے اغراض مقاصد وہ ہیں جن کو انسان کے لیے ”آخری غرض اور انتہائی مقصد نہیں کہا جاسکتا۔

یابیوں کیسے کہ اُن میں غایت الغایات یا منتہائے غرض بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر تم یہ سوال کرو کہ یہ شخص جاہ، مال، یا علم کا طالب کیوں ہے؟

تو اس کے جواب میں ایک اور غرض یا مقصد کو بیان کرنا پڑیگا۔ جو ان ہر غرض و مقاصد کے لیے منتہائے غرض ہے۔ اوریوں جواب دیا جائیگا کہ ”مصولِ سعادت و خلاص کے لیے“ (مثلاً)

تو کیا انسانوں کی زندگی کے لیے کوئی غایت و غرض ایسی بھی موجود ہے جو سب کے لیے یکساں غایت الغایات یا منتہائے غرض کہلائیے اور انسانوں کی طلب کا لمبا، اور حدنگاہ بڑھ کر، وہی اعمال کی اچھائی و بُرائی کا پیمانہ بنے۔ اور اسی پر اعمال کو اس طرح کسا جائے کہ جو عمل اُس منتہائے غرض کے مطابق ہو اچھا کہلائے اور جو مطابق نہ ہو بُرا کہلائے؟ اور اگر ایسی غایت الغایات یا منتہائے غرض موجود ہے تو وہ کیا ہے؟

یہی وہ تمام امور ہیں جن سے علمِ اخلاق بحث کرتا ہے۔ تو اب علمِ اخلاق کی تعریف اس طرح کرنی چاہیے۔

جو علم بھلائی اور بُرائی کی حقیقت کو ظاہر، انسانوں کو آپس میں کس طرح معاملہ کرنا چاہیے اس کو بیان، لوگوں کو اپنے اعمال میں کس منتہائے غرض اور مقصدِ عظمیٰ کو ہمیشہ نظر رکھنا چاہیے اس کو واضح کرے اور مفید و کارآمد باتوں کے لیے دلیلِ راہ بنے ”علمِ اخلاق کہلاتا ہے۔

لے اور اسطر، محقق و دانی، اور مسٹر جون کہتے ہیں: ”جس علم میں انسانی کردار پر اس حیثیت سے (فقہ حاشیہ صفحہ ۳)

موضوع سطور بالا سے یہ واضح ہو گیا کہ علم الاخلاق لوگوں کے اعمال سے اس طور پر بحث کرتا ہے کہ ان پر اچھے یا بُرے ہونے کا حکم لگائے۔ مگر یہ بھی معلوم رہے کہ ہر عمل میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اس پر یہ حکم لگایا جاسکے۔

اس کو اس طرح سمجھیے کہ انسان سے بہت سے اعمال غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں، مثلاً سانس لینا، دل کا حرکت کرنا، تاریکی سے روشنی میں اچانک آجانے سے پلک جھپکنا تو ان امور کا علم الاخلاق کے موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔ ہم نہ ان پر اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگاتے ہیں، نہ ان لوگوں کو جن سے کہ یہ امور صادر ہوئے، نیکو کار یا بدکار کہتے ہیں اور نہ ان سے ان امور کی وجہ سے کوئی محاسبہ کرتے ہیں

اور وہ اعمال بھی ہیں جو انسان اپنے ارادہ سے کرتا ہے اور ان کے نتائج پر غور و فکر کرنے کے بعد کرتا ہے۔ مثلاً ایک شخص یہ سوچتا ہے کہ اُس کے شہر میں شفا خانہ کی تعمیر قوم کے لیے نافع اور اُن کے مصائب میں تخفیف کا باعث ہوگی۔ یہ سوچنے کے بعد وہ اُسے قائم کر دیتا ہے۔ یا ایک شخص اپنے دشمن کے قتل کا ارادہ کرتا ہے اور پھر اپنی تیز فہمی اور ذکاوت فکر سے اُس کے اسباب پر غور کرتا ہے اور ارادہ کو کامیاب بنا لیتا ہے۔

سو یہ اعمال ”اعمال ارادی“ کہلاتے ہیں اور اُن ہی پر حکم لگایا جاتا ہے کہ یہ اچھے ہیں یا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲) بحث کی جائے کہ وہ مواب و غیر میں یا خطا و شر اور اس طرح بحث کی جائے کہ یہ تمام احکام صواب و خطا اور خیر و شر کسی مرتب نظام کی شکل میں آجائیں تو اس علم کو علم الاخلاق کہتے ہیں (اخلاق جلالی مشہور علم الاخلاق) (وسط جلد ۱) و اخلاقیات (مترجمہ مولوی عبدالباقی) پروفیسر جامعہ عثمانیہ

اور جو جس کتاب ہے کہ ”جو علم ایسے اصول بتاتا ہو جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر قیمت کا تعین ہو سکے، اُس کا نام علم الاخلاق ہے۔“

(تاریخ اخلاقیات مترجمہ مولوی احسان احمد رکن دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ)

بڑے اور ان ہی کے متعلق انسان سے باز پرس کی جاتی ہے اور وہ ان ہی امور میں جوابدہ ہوتا ہے۔
 ان دو قسموں کے علاوہ اعمال کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو بیان کردہ دونوں قسموں کے
 ساتھ مشابہت رکھتے ہیں۔ اور اسی بنا پر کبھی کبھی اُن پر حکم لگانے سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔
 ایا یہ بھی علم الاخلاق کے موضوع بنتے ہیں یا نہیں اور ان کا عامل بھی ان اعمال کی
 وجہ سے جوابدہ ہے یا نہیں؟ یہ دو سوال ہیں جو حل طلب ہیں، مثلاً حسب ذیل مثالیں لیجیے۔
 (۱) بعض آدمی نیند کی حالت میں بھی بعض کام کر گزرتے ہیں۔ ایک اٹھتا ہے اور نیند
 ہی کی حالت میں گھر کو آگ لگا دیتا ہے، اس کے برعکس ایک دوسرا نیند ہی کی حالت میں
 اٹھ کر گھر کو جلا ڈالنے والی آگ کو بجھا دیتا ہے۔

تو کیا ان خلقی عادات کی بنا پر پہلے کو قابلِ مذمت اور مجرم قرار دیا جائے اور دوسرے
 کو قابلِ ستائش اور ممدوح سمجھا جائے؟

(۲) کبھی انسان کو نیاں (بھول) کی بیماری لگ جاتی ہے اور وہ اس بیماری کی
 وجہ سے اُس کام کو نہیں کرتا "وقتِ معین پر" جس کا کرنا اُس کے لیے ضروری تھا۔
 (۳) کبھی انسان کسی کام میں مستغرق اور منہمک ہوتا ہے۔ مثلاً علم ہندسہ کے کسی مسئلہ
 کے حل میں یا کسی دھچپ کہانی کے پڑھنے میں "اور اُس کا یہ استغراق اُس کو کیے ہوئے وعدہ
 یا وقت مقررہ کے درس سے غافل کر دیتا ہے۔

سو فکر و تامل کے بعد ان اعمال کے متعلق ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ سب غیر ارادی اعمال
 ہیں۔ اس لیے کہ پہلی مثال میں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سونے والے شخص نے جان بوجھ کر گھر
 کو جلا دیا، اور یہ کہ اس کے نتیجہ کا وہ پہلے سے اندازہ لگا چکا تھا، لہذا اُس کے اس عمل پر عتاب

لے طبی اصطلاح میں اس مرض کا نام "مشی فی النوم" ہے۔

نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس حالت میں اُس سے یہ عمل ”بے ارادہ“ صادر ہوا ہے۔

اور اگر اُس کو یہ معلوم ہے کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہے اور اُس سے نیند میں ایسے اہم حادثات صادر ہوتے رہتے ہیں اور پھر وہ بیداری میں اُن امور سے احتیاط نہیں کرتا جو کُن حادثات کے لیے سبب بنتے ہیں۔ ”یہ کہ آگ اور اُس کے لوازمات کو اپنی خوابگاہ اور پُر ماحول سے جدا نہیں رکھتا۔ (مثلاً) تو ضرور ان اعمال میں بھی اُس سے محاسبہ ہوگا۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں وہ اخلاقی طور پر اُن اش کا جوابدہ ہے جس کی بدولت اُس نے غیر جوابدہ“ اوقات میں ایسے اعمال صادر ہوتے ہیں۔ اسی طرح باقی مثالوں کا حال ہے۔

فرض کرو کہ تم سو رہے ہو اور چوہے میں تم نے آگ روشن چھوڑ دی، ایک شرارہ اڑا اور اُس نے مکان کو جلا ڈالا۔ ایسی حالت میں تمہارا یہ عذر نہیں مٹا جائیگا کہ ”اس میں میرا کوئی قصور نہیں، میں نیند کی حالت میں کس طرح چنگاریاں اور شرارے اُڑنے کو روک سکتا تھا“ اس لیے کہ تم سے کہا جائیگا کہ تم کو معلوم تھا کہ تم غرقِ سوئے والے ہو اور نیند کی تیاری کر چکے ہو اور تم یہ بھی جانتے تھے کہ اس حالت میں جو اس کا شعور مغل ہو جاتا ہے۔ سو تم کو مناسب تھا کہ اپنے بیداری جو اس کے وقت اُن ذرائع کا سد باب کرتے جن کی وجہ سے نیند کے وقت یہ حادثہ پیش آیا، یعنی آگ بجھاتے اور پھر سوتے۔

اور یہی حال اُس شخص کا ہے جو پہلے ایک کام کر گزرتا ہے اور پھر اُس سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں اُن کے متعلق اپنی ناواقفیت کا عذر تراشتا ہے۔ اس لیے کہ انسان اُن تمام اعمال میں جوابدہ ہے جو اُس کی عادتِ ثانیہ بن گئے ہیں، خواہ اُن اعمال کو کرتے وقت اُس سے وہ اعمال بغیر ارادہ کے ہی صادر ہوتے رہتے ہوں، کیونکہ عادی ہونا اُس کے ارادی عمل کے بار بار صادر ہونے کا ہی قدرتی نتیجہ ہے۔

پس اگر ایک شخص بھوک سے پریشان ہے اور اپنی نہ برداشت ہونے والی بھوک کی وجہ سے چوری یا قتل پر مجبور ہو جاتا ہے تو یہ شخص بھی اپنے اس عمل میں قابلِ محاسبہ ہے اس لیے کہ وہ گم کردہ عقل و شعور نہیں ہے اور جس چیز کا اقدام کر رہا ہے اُس کی حقیقت سے بخوبی قیصر ہے۔ کیونکہ وہ سوچتا ہے کہ وہ بھوک کو برداشت کر لے یا اگر سنگی رفع کرنے کے لیے چوری یا قتل پر آمادہ ہو جائے؟ اور پھر اپنے ارادہ سے دوسرے عمل کو پہلے پر ترجیح دیتا، اور اس کو اگر گزرتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علمِ الاخلاق کا موضوع دو قسم کے اعمال میں۔

(۱) وہ اعمال جو عامل کے اختیار و ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور عمل کے وقت وہ خوب جانتا ہے کہ کیا کر رہا ہے۔

(۲) وہ اعمال جو عمل کے وقت اگرچہ بغیر ارادہ صادر ہوتے ہیں لیکن اختیار، شعور اور ارادہ کے وقت اُن کے متعلق احتیاط برت سکتے ہیں۔

اور یہی وہ اعمال ہیں جن پر خیر اور شر یا اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

لیکن جو اعمال نہ تو ارادہ و شعور سے صادر ہوتے ہیں اور نہ اُن کے بارہ میں احتیاط برتی جاسکتی ہے وہ علمِ الاخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

علمِ الاخلاق | یہ سوال بار بار ذہن میں گذرتا ہے :

کافائدہ | کیا علمِ الاخلاق میں یہ قدرت ہے کہ وہ ہم کو نیکو کار اور صالح بنادے؟

جواب یہ ہے کہ اس علم میں یہ استطاعت و قدرت نہیں ہے کہ تمام انسانوں کو صالح اور نیکو کار بنادے، بلکہ اس کی مثال تو ایک طبیب کی سی ہے۔

طبیب کا اتنا ہی فرض ہے کہ وہ مریض کو مسکرات کی کی خرابیوں سے واقف کر دی

اور جسم و عقل پر اس کے پینے دکھانے سے جو برا اثر پڑتا ہے اُس کو بیان کر دے۔ اس کے بعد مریض کو اختیار ہے کہ اپنی صحت کی بہتری کے لیے اُس سے باز رہے، یا طبیب کی بتائی ہوئی احتیاط سے بے پروا ہو کر اُس میں مبتلا ہو جائے۔ ایسی حالت میں طبیب اُس کو کب روک سکتا ہے۔

علم الاخلاق کا بھی یہی حال ہے اُس کی طاقت سے یہ تو باہر ہے کہ وہ ہر انسان کو صلح بنادے لیکن انسان کو لپھے اور بُرے میں امتیاز کرتا، اور اس کی چشمِ عبرت کو واکرتا ہے تاکہ وہ خیر و شر اور اُس کے آثار و لوازم کو دیکھے اور پہچانے سو علمِ اخلاق کا اُس وقت تک ہم کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ہم میں ایسی قوتِ ارادی موجود نہ ہو جو ہم کو علمِ اخلاق کے اوامر (احکام) کے امتثال اور اُس کے نواہی (منوعات) سے پرہیز پر آمادہ کر سکے۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ جو شخص علمِ اخلاق کی تعلیم سے ناواقف ہو وہ بھی خیر و شر یا اچھے اور بُرے کے متعلق حکم لگا سکے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صلح ہو اور حُسنِ اخلاص کا پیکر۔ لیکن علمِ اخلاق کے واقف، اور ناواقف کی مثال صوف (پشمینہ) کے اُن دو تاجروں کی سی ہے جن میں سے ایک اس تجارت کا ماہر اور تجربہ کار ہے، اور دوسرا ناواقف و نا تجربہ کار، دونوں صوف کی خریداری کے لیے نکلے اور دونوں نے اُس کے ہر اچھے اور بُرے پہلو پر نظر ڈالی، اُس کو چھو کر بھی دیکھا اور طرح طرح سے آزمایا بھی۔ مگر پہلا اپنے تجربہ، اور اپنی ہمارت کی بنا پر یقیناً دوسرے کے مقابلہ میں بہترین بیج اور بہت اچھا اندازہ شناس ثابت ہو گا۔

ہر علم کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے پڑھنے والے کو "ان امور کے بارہ میں جن پر اس علم

میں بحث ہوتی ہے، ناقدانہ نظر عطا کرتا ہے۔

علم الاخلاق کی بھی یہی شان ہے کہ جو شخص اُس کے ساتھ شغف رکھتا ہے یا اُس کو اُن اعمال کے نقد و پرکھ کی پوری قدرت عطا کر دیتا ہے جو اُس کے سامنے پیش کیے جائیں۔ اور اُن کی صحیح اور پائدار تقویم پر ایسی کامل قدرت بخشتا ہے کہ وہ اُن کے متعلق حکم نافذ کرے۔ لوگوں کے رجانات اور تقلیدات کے زیر اثر نہیں رہتا۔ بلکہ وہ اپنی آراء میں علمی نظریات، قواعد، اور قیاسات سے مدد حاصل کرتا ہے۔

ایک اور بات قابلِ توجہ ہے وہ یہ کہ علم اخلاق کی غرض صرف نظریوں اور قواعد کی معرفت کے ہی اندر محدود و مقصور نہیں ہے بلکہ اُس کی اغراض میں یہ بھی شامل ہے کہ ہمارے ارادے میں تاثیر اور ہدایت کا رفرما ہو، ادب ہم میں یہ جذبہ پیدا ہو کہ ہم اپنی حیات کی تشکیل کریں، اور اپنے اعمال کو رنگین (عمدہ) بنائیں، تاکہ ہم حیات کے لیے ایک اعلیٰ مثال قائم کر دیں، اور خوبی، کمال و عامۃ الناس کی بھلائی جیسی چیزوں کو حاصل کر لیں۔

بہر حال یہی تاثیر ارادہ کو عمل خیر پر آمادہ کرتی اور بہادر بناتی ہے۔ مگر اُس کو ہر موقع پر ان میں کامیابی حاصل نہیں ہوتی، بلکہ اس تاثیر کا اثر اُسی وقت ہوتا ہے جبکہ فطرت انسانی اس کی پیروی کرے اور اُس سے متاثر ہونے پر آمادہ ہو۔

ارسطو کا قول ہے :-

”فضیلت کے لیے صرف اس قدر جان لینا ہی کافی نہیں ہے کہ وہ کیا شے ہے؛ بلکہ اس سے زائد اور چیزوں کی بھی ضرورت ہے۔ مثلاً اُس کے قیام و حفاظت کے لیے ریاضت اس کا روزمرہ کے کاموں میں استعمال، اور اسی قسم کے دوسرے وسائل و اسباب کی ایجاد۔ تاکہ یہ سب باتیں مل کر ہم کو صاحبِ فضیلت اور نیکو کار بنا سکیں۔“

علامہ انیس تہا کتب اخلاق، اور دعو و پند کو بھی یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ ہم کو نیکو کار اور فضیلت آب بنانے میں رہبر ثابت ہوں۔ چنانچہ تیو غنیس کا قول ہے:-

چاہیے تو یہ تھا کہ ہر آدمی اخلاقی کتابوں کا طالب ہوتا، اور قدر و منزلت کے اعتبار سے وہ بیش بہا قیمتوں پر فروخت ہوتیں، مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوا۔

تاہم بد ذوقی کے اس دور میں اس انمول موتی ”علم اخلاق“ کے ضروری مبادیات میں سے زیادہ سے زیادہ یہ کیا جاسکتا ہے کہ بعض شریف طینت نوجوان، حسن عمل اور نیکو کاری پر استقامت کے لیے کمر ہمت چست کریں، اور اپنے سلیم الفطرۃ قلب کو فضائل اخلاق کریمانہ کا گرویدہ شیدائی اور وٹا دار بنائیں^۱۔ (کتاب الاخلاق لا رطو جلد ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۷)

۱۔ اس مقام پر ایک قوی شبہ پیدا ہو سکتا ہے وہ یہ کہ ”علم اخلاق“ سے حسن عمل، نیکو کاری یا عنایتِ قصویٰ و مقصدِ اعلیٰ جب ہی حاصل ہو سکتے ہیں کہ انسانی عادات میں تغیر و تبدل ممکن بھی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ قواعد حکمت کی رو سے اخلاق و عادات مزاج کے تابع ہیں، اور مزاج میں تبدیلی ناممکن ہے کیونکہ یہاں تبدیلی مزاج سے یہ مراد نہیں ہے کہ شخصی مزاج کے ”اطوار“ طفلی، شباب اور شیخوخت کے ساتھ مزاج میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے قدرت نے ایک مزاج و طبیعت کیا ہے جو افراط و تفریط کے درمیان ”عرض المزاج“ کے نام سے موسوم ہے اور اس پر انسان کی بقا و موقوف ہے اور وہ غیر تبدیل و لازم ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

اذا سمعتم بحبل زال عن مکانہ فصدقوا تم اگر کسی پہاڑ کے متعلق سنو کہ وہ اپنی جگہ سے ٹل گیا۔
واذا سمعتم بحبل زال عن خلق فلا تو اس کو صحیح مان لینا اور اگر کسی شخص کے متعلق سینو
تصدقوا فانہ سبعود الی ما جبل علیہ کہ اسکی خلقت بدل گئی تو ہرگز اس کو صحیح نہ کہا اس لیے

کہ انجام کار میں اس کو اپنی جبلت کی طرف لوٹا نا ضروری ہو

سو اس کا جواب ایک مقدمہ پر موقوف ہو وہ یہ کہ ”فطر انسانی“ اپنے کردار میں تین امور میں سے کسی ایک امر

سے متعلق ہوتا ہے ایک ”طبیعت“ دوسرا ”حال“ تیسرا ”ملکہ

طبیعت۔ جبلت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل کا قطعی امکان نہیں ہے۔

حال۔ فطر کی اس کیفیت کا نام ہے جس سے استعداد قبول کی بنا پر فطر متکلیف ہوتا کہ جلد ہی زوال بھی

دیگر علوم سے علمِ اہلِ اخلاق فلسفہ کی ایک شاخ ہے۔

الاخلاق کا تعلق فلاسفوں کی ایک بڑی جماعت کی رائے میں فلسفہ کی حسب ذیل شاخیں ہیں

(۱) مابعد الطبیعہ (۲) فلسفہ طبیعی (۳) علم النفس (۴) علم المنطق (۵) علم الجہال (۶) علم الاخلاق (۷) فلسفہ قانون (۸) علم الاجتماع اور فلسفہ تاریخ۔

اچھا تو یہ تھا کہ اس معرفت سے پہلے کہ علمِ اخلاق کے ساتھ ان دوسرے علوم کا کیا تعلق ہے، خود اس علم کی تعلیم، اور اس کی بحثوں اور متعلقات کی معرفت حاصل کی جاتی تاکہ علاقہ کی شرح و تفصیل کے وقت اُس کے سمجھنے میں آسانی ہوتی، لیکن مصنفین کی یہ عادت ہو گئی ہے کہ پہلے وہ کسی علم کے اور دوسرے علوم کے درمیان جو علاقہ ہے اُس پر بحث کرتے ہیں اور پھر اس علم اور اُس کے متعلقات پر۔ لہذا ہم بھی اُسی طریقہ کو یہاں جاری رکھتے ہوئے علمِ اخلاق کے ساتھ جن دیگر علوم کا بہت قریبی اور بہت بڑا علاقہ ہے اُس کو واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹) قبول کر لیتا ہے۔

نکتہ۔ اس کیفیت یا قوت کا نام ہے جو نفسِ انسانی میں راسخ ہو جاتی ہے اور اُس کا زوال ہو تو سکتا ہے لیکن ہشکل اور بتاخیر۔

اس کے بعد یہ واضح رہے کہ ”خلق“ ان تینوں کیفیات میں سے ”نفس“ کی اس کیفیت سے متعلق ہے جو ممکن کہلاتی ہے، اور اُس کا حال مزاج کا سا نہیں ہے۔ لہذا علمِ الاخلاق کے ذریعہ اُس کی تہذیب و اصلاح ممکن ہے۔ اور ہدایت میں اسی کے لیے ارشاد ہوا ہے :-

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا گیا ہے اس کے بعد والدین (احول) اس پر وینصرانہ و یجھکانہ (الحدیث) یہودیت، نصرانیت اور مجوسیت کا رنگ چڑھاتے ہیں۔

اور ہر دو عادیث میں قاضی اس پر نہیں کہ پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں بعض کیفیات وہ ہیں جو جبلت اور طبیعت کہلاتی ہیں ان کو عام اصطلاح کی بنا پر اگر خلق میں شامل کیا جائے تو بلاشبہ اُس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے اور دوسری حدیث کی مراد یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت، یعنی قبول استعداد میں سادہ ہے اور اخلاق کے غیر و شر کا اُس پر اثر پڑتا ہے۔ (اخلاق)

علم اخلاق و علم | ان دونوں علوم کے درمیان بہت بڑا علاقہ اور ارتباط ہے۔ اس لیے کہ علم النفس (سائیکالوجی) النفس حسب ذیل اشیاء سے بحث کرتا ہے۔ قوت احساس، قوت ادراک، قوت حافظہ، قوت ذکر، ارادہ اور ارادہ کی آزادی، خیال، وہم، شعور، عواطف و میلانات اور لذت و الم۔

اور ان میں سے ایک شے بھی ایسی نہیں ہے کہ علم اخلاق سے بحث کرنے والا اس سے مستغنی اور بے پرواہ ہو سکے۔ لہذا یوں کہنا چاہیے کہ علم النفس، علم اخلاق کا ایک ضروری مقدمہ ہے۔ علوم کے اس آخری دور میں علم النفس کی ایک اور شاخ کا اضافہ ہوا ہے جس کو علم النفس الاجتماعي کہا جاتا ہے۔ عقل کو اس علم کے اجتماعی رُخ کی تعلیم دیتا ہے، یہ نکتہ پر بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عقل پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے، یہ وحشی اقوام کی عادات و خصال سے بحث کرتا ہے، اور ظاہر کرتا ہے کہ نظم اجتماعی پر کیسے کیسے حالات طاری ہوئے اور کس کس قسم کے دور گزرے ہیں۔ اسی لیے علم النفس الاجتماعي علم اخلاق پر علم النفس شخصی سے زیادہ اثر انداز ہے۔

علم اخلاق و علم اجتماع | ان دونوں علوم کا باہمی علاقہ بہت مضبوط ہے۔ اس لیے کہ انسان کے (سوشیولوجی) ارادی اعمال کے لیے جو کہ علم اخلاق کا موضوع ہیں۔ ضروری ہے کہ وہ انسانوں کی حیات اجتماعی کی بحث میں جو کہ علم اجتماع کا موضوع ہے، زیر بحث آئیں۔ یہ اس لیے کہ انسان کی زندگی اجتماعی زندگی کے بغیر ناممکن ہے۔ لہذا وہ ہمیشہ کسی نہ کسی جماعت کا فرد ہو کر رہی رہ سکتا ہے۔

اور یہ ہماری قدرت سے باہر ہے کہ ہم کسی ایک فرد کے فضائل سے اس طرح بحث کریں کہ جس جماعت کی طرف وہ منسوب ہے اُس سے بالکل قطع نظر کر لیں کیونکہ بغیر اس کے

ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ جس جمعیت سے اس کا تعلق ہے اُس میں وہ کون سے اوصاف ہیں جن سے فضائل کی نشوونما میں مدد ملتی یا رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ نیز اُس مثلِ اعلیٰ کے لیے جو علم اخلاق کسی فرد کے لیے تجویز کرتا ہے، یہ ضروری ہے کہ اس کا ارتباط اُس مثلِ اعلیٰ سے ہو جو نظمِ اجتماعی کے لیے وضع کی گئی ہے تاکہ وہ اُس فرد کے منتہائے مقصود کے وجوب و ثبوت میں معین و مددگار ثابت ہو۔ اور جو علم اس آخری شے کا کفیل و ذمہ دار ہے اُسی کا نام علم اجتماع ہے۔

علم اجتماع یہ بحث کرتا ہے کہ دنیا میں کون سی قوم پہلی قوم و جمعیت ہے اور اُس نے کس طرح ترقی کی؟ اور یہ لغت، مذہب، خاندان اور قبائل سے بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ قانون کس طرح بنے، حکومت کس طرح وجود میں آئی، اور اسی قسم کی دوسری باتوں کو ظاہر کرتا ہے۔

ان باتوں کے پڑھنے سے ان فوں کے ارادی اعمال، اور اُن کے بھلے یا بُرے درست یا نادرست ہونے کے متعلق حکم لگانے میں مدد ملتی ہے۔

علم اخلاق و علم قانون | ان دونوں علوم کا موضوع ایک ہے یعنی "انسانی اعمال" اور کبھی کبھی ان کی غرض بھی ایک ہو جاتی ہے، وہ یہ کہ انسانوں کو نیکو کار اور سعید بنانے کے

لیے اُن کے اعمال کی نظم و ترتیب لیکن علم اخلاق کا دائرہ علم قانون سے وسیع تر ہے۔ کیونکہ علم اخلاق تو ہر نافع عمل کا حکم کرتا اور ہر نقصان دہ عمل سے بچاتا ہے لیکن قانون کا یہ کام نہیں ہے۔ اس لیے کہ بعض اعمال اگرچہ نفع بخش ہیں لیکن قانون اس کے لیے حکم نہیں کرتا۔ مثلاً محتاج کے ساتھ حسن سلوک، یا شوہر کا اپنی بیوی کے ساتھ حسن معاملہ۔

اسی طرح بعض اعمال اگرچہ باعثِ نفرت ہیں مگر قانون اُن کی ممانعت کے لیے دخل

نہیں ہوتا۔ مثلاً جھوٹ، حد، بغض۔

اور قانون کے ان اعمال، یا ان جیسے دوسرے اعمال میں مداخلت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قانون ایسے ہی امور پر امر و نہی کو جاری کرتا ہے جن کی تعمیل نہ کرنے پر وہ سزا دے سکے ورنہ تو پھر قانون کا قانون نہیں کہلا سکتا۔

اور بسا اوقات امر و نہی کے بارہ میں قانون کا نفاذ ایسے وسائل کے استعمال کو بھی ضروری قرار دیتا ہے جو اکثر قوم کے لیے مضرت ثابت ہوتے ہیں۔

نیز لوگوں میں کچھ پوشیدہ رذائل بھی ہوتے ہیں جیسے کفرانِ نعمت اور خیانت اور قانون میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ ان کے مرتکب پر سزا و عذاب دینے کے لیے اپنی دسترس رکھ سکے۔ اس لیے کہ یہ اعمال قانون کی دسترس سے باہر ہیں اور ان کا حال چوری اور قتل کا سا نہیں ہے۔

علمِ اخلاق اور علمِ قانون میں ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ قانون کی نظر اعمال پر اُس کے نتائج کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور اس کے سوا اُس کا دائرہ بحث یہ ہوتا ہے کہ عامل کا ارادہ اس عمل خارجی سے کیا تھا:

لیکن علمِ اخلاق جس طرح اعمال خارجیہ کے متعلق بحث کرتا ہے اسی طرح نفس کی حرکات باطنی سے بھی بحث کرتا ہے خواہ اُن حرکات سے کوئی عمل خارجی صادر نہ بھی ہوا ہو۔

اس کی وضاحت کے لیے یوں سمجھو: قانون کا دائرہ تو یہ ہے کہ وہ حکم دے کہ چوری نہ کرو اور قتل نہ کرو اس سے زیادہ اُس کے حدامکان سے باہر ہے۔ مگر اخلاق، قانون کی اس ممانعتِ قتل و سرقت میں شریک رہتے ہوئے اس سے زائد اور بھی کہتا ہے۔ وہ یہ کہ ”کسی بُری بات کا دھیان مت کرو اور بُلے کار و باطل کے سوچ دو چار میں بھی نہ پڑو“

قانون کی دسترس میں یہ تو ہے کہ لوگوں کی ملکیت کی حفاظت کرے اور دوسروں کو اُس پر دست درازی نہ کرنے دے، مگر اُس میں یہ قدرت نہیں کہ وہ مالک کو یہ حکم دے کہ وہ اپنے مال میں مصالح اور بھلائی کا لحاظ رکھے۔ البتہ یہ بات علم اخلاق کے دائرہ و حد میں داخل ہو، کتاب کی تقسیم اہم نے اپنی اس کتاب کو چار حصوں پر تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصہ میں ہم نے اُن موضوعات پر بحث کی ہے جن میں عادتِ علمِ انفس زیر بحث آتا ہے۔ جیسے ملکہ، ارادہ، وجدان وغیرہ۔ مگر یہ ضروری ہے کہ ان امور میں ہماری بحث کا رخ خلقی و طبعی اعتبار سے ہو اس لیے کہ یہ اسی اعتبار سے ”موضوع اخلاق کے فہم و ادراک میں“ پوری طرح معین و مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

اور دوسرے حصہ میں اخلاق کے معیاری نظریوں اور اُن کے متعلقات کی بحث ہوگی، اور کچھ علم الاخلاق کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالی جائیگی۔

اور تیسرے حصہ میں علم اخلاق کی عملی زندگی کی تشریح زیر بحث آئے گی تاکہ دوسرے حصہ میں علم اخلاق کے جن نظریوں کو بیان کیا گیا ہے تیسرا حصہ اس کی مطابقت کا ثبوت دے اور اس طرح اس علم کے علمی و عملی دونوں پہلو واضح اور روشن ہو جائیں۔

اور چوتھے حصہ میں خالص اسلامی نظریات و عملیات اخلاق کو تفصیلی بحث کی جائیگی اور یہی کتاب کی اصلی

محلہ اس جگہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اخلاقی زندگی کے دو پہلو ہیں ایک ایجابی اور دوسرا مہیابی ایجابی اخلاق سے مراد وہ اعمال و کردار ہیں جو کسی خاص زمانہ یا خاص قوم کے اندر خیر و صواب سمجھے جاتے ہوں یا اُن اعمال کی غایت الغایات اُن کے اپنے عقیدہ میں خیر و صواب پر جا کر ختم ہوتی ہو۔ اس کے برعکس مہیابی اخلاق کے اُس پہلو کا نام ہے جو زمانہ، اور وقتی رسم و رواج سے الگ ایسے اصول پر مبنی ہو جو حقیقی معنی میں کردار کے خیر و شر کو ظاہر کرتا ہو، اور اُس کے لیے قواعد و ضوابط مرتب کر کے اُن پر خیر و شر کا مدار رکھتا ہو۔

موجودہ بحث کا روئے سخن درحقیقت اخلاقی زندگی کے اس دوسرے پہلو کی جانب ہے۔

(تاریخ اخلاقیات مصنفہ روحِ شمس)

(۱)

مباحثِ نفسیہ جو اخلاق کے لیے ضروری ہیں

سلوک (کردار) کے مبادیات

علمِ اخلاق کی اصطلاح میں ہر عمل ارادی کو ”سلوک“ کہتے ہیں جیسے سچ اور جھوٹ، ہولنا، یا سخاوت و بخل اختیار کرنا۔

انسان کے کردار کے لیے کچھ نفسیاتی مبادیات ہیں جن کا مصدر و منبع نفس ہی جیسے ملکہ اور عادت مگر یہ مبادیات ہم کو محسوس نہیں ہوتیں، بلکہ ان کے آثار محسوس ہوتے ہیں اور ان ہی کا نام سلوک (کردار) ہے۔ مثلاً ہم ملکہ کو محسوس نہیں کرتے، لیکن اُس سے جو اعمال صادر ہوتے ہیں اُن کو محسوس کرتے ہیں۔ اس لیے ہر کردار کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ کسی نفسیاتی مبادی سے ظاہر و صادر ہو۔

اسی لیے اخلاق سے بحث کرنے والا صرف اُس پر قناعت نہیں کر سکتا کہ وہ اعمال کے ظاہر ہی پر نظر رکھے جیسا کہ علمِ طبیعی کا عالم صرف (جو) فضا و کائنات کے ظاہر ہی پر قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اُن کے اسباب و علل کی معرفت بھی اس کے لیے از بس ضروری ہے۔ کردار کے مبادیات کی معرفت کے بعد ہم اس پر قادر ہو جاتے ہیں کہ اگر وہ (کردار)

برائے تو ہم اُس کا علاج کریں، اور اگر وہ اچھا ہے تو ہم اُس کو ترقی دیں۔

پس اگر تم ایک کاذب سے یہ کہو کہ جھوٹ نہ بول، اور بار بار اُس کو دہراتے اور سناتے رہو، مگر اُس کی اُس نفسیاتی حالت کو اُسی طرح رہنے دو جس سے جھوٹ، صادر ہوتا ہے تو تمہارے اس کہنے کا کوئی اثر اُس پر نہیں ہو سکتا۔

اور اگر تم اُس کی نفسیاتی حالت پر بحث کرو اور اُس سبب کو پہچان لو جس کی وجہ سے وہ اس جھوٹ میں مبتلا ہے، پھر اُس کا مناسب علاج کرو تو یہ علاج زیادہ سے زیادہ کامیاب ثابت ہوگا۔

علم کی روشنی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اخلاقِ انسانی کوئی ایسا عطیہ نہیں ہیں جو حسب اتفاق ہم کو عطا کر دیا گیا ہے۔ بلکہ وہ اپنی صلاحیت اپنے فسادِ اپنی ترقی اور اپنے انحطاط میں (قدرتِ الہی کے) ایسے محکم و مضبوط قوانین کے تابع ہیں کہ کبھی اُس سے جدا نہیں ہو سکتے۔ پس اگر ہم کو اُن قوانین کی معرفت ہو جائے، اور ہم اُن کے موافق عمل کریں تو ہم میں یہ قدرت پیدا ہو سکتی ہے کہ ہم اخلاقِ انسانی کو اُس (انسان) کی صلاحیتِ طبع کے مطابق درست کر سکیں۔ اور یہ قوانین ”خواہ انسان کے نفس سے تعلق رکھتے ہوں یا اُس کے ماحول سے جو کہ نفسِ انسانی کا احاطہ کیے ہوئے ہے“ ایک پیچیدہ گتھی ہے جو پوری طرح آج تک نہیں کھلی۔ مگر یہ امر اس سے مانع نہیں ہے کہ جن قوانین کا ہم کو علم ہو چکا ہے اُن پر گامزن ہوں اور جن کا ابھی تک اکتشاف نہیں ہوا اُن کی رفت کے لیے سعی و کوشش جاری رکھیں۔

ثاڈونادر کو چھوڑ کر اُنہم اختلافاتِ باہمی کے باوجود تمام انسان یکساں طور پر شرافت، حق سچائی اور اسی قسم کے فضائل کے خواہشمند ہیں۔ اگرچہ اُن کے اس میلان و خواہش میں ضعف و قوت کے اعتبار سے کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ اور صحیح تربیت اس میلان میں

قوت پیدا کر دیتی ہے، اور انسان کو اخلاقِ کاملہ کے اس انتہائی درجہ پر پہنچا دیتی ہے جہاں تک پہنچنا اُس کے امکان و قدرت میں ہے

اسی طرح مہرِ تربیت اس رجحان کو کمزور کرتی رہتی ہے۔ اور کبھی فلک کے گھاٹ بھی اُتار دیتی ہے۔

وہ باپ یقیناً خطا کا رہے جو پہلے ہی یہ طے کر دے کہ میرا بیٹا عنقریب طیب یا مہندس یا قاضی بنیگا، اور پھر اُس کو مقرر کردہ محدود راہ پر چلنے کے لیے مجبور کرے۔ اس لیے کہ بسا اوقات پیدا کرنے والے خدا کے نزدیک اُس میں طب، ہندسہ یا قانون کی استعداد ہی نہیں ہوتی۔

مگر وہ باپ ہمیشہ صواب پر ہے جو اپنے بیٹے کے لیے یہ طے کر دے کہ وہ اُس کو انجینئر، شجاع، اور صاحبِ فضل بنائیگا، اس لیے کہ وہ ابھی لڑکا ہے اور اُس میں کسی نہ کسی حد تک ان اخلاقِ فاضلہ کی استعداد موجود ہے۔ اور صحیح تربیت کے ذریعے سے نفسیاتی مبادیات، اور اُن کے قوانین کی معرفت و تعلیم پر انسان کو قدرت ہو سکتی ہے۔ یہ موضوع اگرچہ طویل ہے لیکن اس موقع پر ہم بحث کے اسی حصہ پر اکتفا کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

غرائز (ملکات)

فلسفہ قدیم کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ

انسان ایک سادہ کتاب کی طرح پیدا ہوتا ہے پھر اُس کے مُرتبی حسبِ خواہش اُس پر نقش و نگار کرتے ہیں۔ یا یوں کہیے کہ بد و فطرت میں انسان کی مثال میدہ کی نرم لونی کی طرح

ہے، پھر اُس کے مرتبہ اپنی خواہش کے مطابق اُس سے جس قسم کی تصویر چلتے ہیں بنالیتے ہیں لیکن یہ نظریہ غلط ثابت ہو چکا ہے اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ صحیفۂ انسانی (بدنِ فطرۃ میں بھی) اپنے اسلاف کے نقوش سے منقش ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ (کتمِ عدم سے) وجود میں آتے ہی بہت عجلت کے ساتھ اپنے طبعی اعمال کرنے لگتا ہے، جیسا کہ حیوان کا خاصہ ہے۔

اب ہم اس موقع پر ”طبیعت“ کی اہم اقسام کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

حفاظتِ ذات | ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک حیوان بڑا ہویا چھوٹا، بلند ہویا پست، اپنی پیدائش کے وقت سے اس کو شش میں نظر آتا ہے کہ نشو و نما اور ترقی حاصل کرے۔ وہ قوت کے حاصل کرنے میں امکان بھر کو شش کرتا ہے اور موت سے بچنے کے لیے انتہائی فکر میں

لے اس بیان سے یہ غلطی پیدا نہ ہونی چاہیے کہ علمِ اخلاق کے فائدہ کی بحث میں ”حدیثِ فطرۃ کے حوالہ سے یہ کہا گیا ہے کہ انسان اپنی فطرت میں سادہ ہو اور اُس کے والدین یا ماحول اُس کو حسب مرضی یہودیت، نصرانیت وغیرہ کے نقش و نگار سے منقش کر لیتے ہیں اور اس جگہ ”کتابِ الاخلاق کے حوالہ سے“ خود اپنے اس قول کی تردید کی جا رہی ہے ایسا کیوں ہے؟“ اس لیے کہ یہ تعبیر واداء کا معمولی فرق ہے ”حدیثِ فطرۃ میں بتایا جا چکا ہے کہ فطرت سے مراد ”قبولِ حق کی استعداد“ ہے اور ”استعداد“ ایسی شے کا نام ہے جو کسی خاص عملی شکل میں مخصوص ہو کر نہ پائی جاتی ہو بلکہ متغیر و مختلف اثرات کو عملاً قبول کر سکتی اور کرتی رہتی ہو۔ لہذا حدیث میں اس نظریہ کو ثابت کیا گیا ہے کہ انسان بدنِ فطرت میں کسی مخصوص ”عملی جیات“ سے اس طرح جکڑا ہوا پیدا نہیں ہوتا کہ پھر اس پر خیر و شر اور اخلاقی اصلاح و فساد کا مطلق کوئی اثر نہ ہو سکے بلکہ وہ بعد میں آبا و اجداد اور ماحول کے نقش و نگار سے بھی منقش ہوتا ہے اور اخلاقی اصلاح و فساد کو بھی قبول کرتا ہے۔ ان یہ صحیح ہے کہ انسان ایک سادہ صفحہ کتاب کی طرح اس معنی میں پیدا نہیں ہوا۔ کہ بدنِ فطرت میں اس کی ”جبلت“ میں کوئی شے ودیعت ہی نہ تھی، کیونکہ اُس کی جبلت کی تخلیق نئے سانچے میں ڈھلی ہوئی بھی ہو سکتی ہے اور اپنے آبا و اجداد کے نقوش کے مطابق بھی، اسی کو حدیث ”جبلت“ میں واضح کیا گیا ہے اور اسی کو ہندی کی پیش اور اکر تی ہے۔ ”پھلی کے جلنے کن تیرائے“

اور کتابِ الاخلاق کی عبارت اسی دوسرے مطلب کو ادا کر رہی ہے اور قدیم فلسفہ کے اس نظریہ کی تردید کے درپے ہے جو نہ صرف ”فطرت“ کے اعتبار سے انسان کو ”سادہ لوح“ کی تاننا بلکہ ”جبلت“ میں بھی سادہ ورق کی طرح تسلیم کرتا ہے۔ (مؤلف)

شغول رہتا ہے۔

اور اگر انسان پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ بھی اسی ارادہ میں نظر آتا ہے کہ جس حالت میں بھی وہ ہے خواہ بُری سے بُری حالت ہو، زندہ رہے اور کوشش کا کوئی دقیقہ نہیں چھوڑتا کہ نفس کی اصلاح و درستی کر کے اُس کو اس قابل بنادے کہ جس حالت میں وہ جی رہا ہے نفس اُس کے ساتھ چمٹا رہے۔

تم کو تعجب ہو گا جب تم یہ دیکھو گے کہ ایک جائز جسم پر اگر کوئی ایسی آفت آجاتی ہے کہ عنقریب وہ اس کا خاتمہ ہی کر دے تو وہ اس خطرہ سے بچنے کے لیے ہر قسم کے ہتھیاروں سے مسلح ہو جاتا ہے۔

اس سے بھی بڑھ کر یہ ہے کہ تم خود اپنے نفس میں اُس میلانِ طبعی کو پاتے ہو جو نفس کو اس کی دعوت دیتا رہتا ہے کہ موجودہ زندگی سے بھی بلند زندگی حاصل ہونی چاہیے یہی وہ ملکہ ہے جس نے بساطِ ارض کو کروڑوں جائدار اجسام سے بھر دیا ہے، وہ سب زندہ ہیں اس لیے کہ اُن کی طبیعت کا تقاضہ ہے کہ وہ زندہ رہیں۔ اس ملکہ کا نام ”حفاظتِ ذات“ ہے۔

(۲) حفاظتِ نوع | یہ ملکاتِ طبعی ہیں سے قوی تر ملکہ ہے اور زندگی میں اس کے مظاہر بہت زیادہ ہیں۔ اس کے مظاہر میں سے سب سے بڑا مظہر میلِ جنسی ہے یعنی وہ متبادل میلان جو زرمادہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اور یہی میلِ جنسی بہت سے اعمال و کردار کا منبع ہے۔

پس اکثر اعمالِ شباب — تعلیم میں کوشش، حصولِ شہادت کی رغبت، احسنِ سمع کا تحفظ، کسب و اکتساب میں سعی — کی بیشتر غرض و غایت، اسی فطری سبب کی خدمت ہے۔ ”جس کا نام میلانِ جنسی ہے“ اور یہی میلِ جنسی فن و ادب کے رجحانات کی حیات کا سبب بنتا ہے۔

اور اس میلانِ جنسی میں اگر نظم و اعتدال رکھا جائے تو یہی سعادت کا منبع بن جاتا ہے
ورنہ پھر یہی برائیوں اور شقاوتوں کا مخزن بھی ہو جاتا ہے۔

اور اسی کے مظاہر میں سے عاطفہ ابو یہ (محبت والدین) ہے اور یہ مرد کے مقابلہ میں
عورت کے اندر زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور یہ اخلاقی زندگی میں بہت زیادہ مؤثر ہے۔ یہی ایک
مغفور (الطہ) زود رنج، خود غرض نوجوان کو ثابت الرائے متحمل اور نیا ریشہ بنادیتی ہے، اور ایک
لا اُبالی، ہنسور کو ایسا مفکر و باوقار کر دیتی ہے کہ وہ اپنی مسئولیت (ذمہ داری) کو محسوس کرنے
لگتا ہے۔

اور یہ غریزہ حفاظتِ نوع ”کبھی اس قدر قوی ہو جاتی ہے کہ اس کے سامنے خُبِ
ذات کا فطری جذبہ ماند اور کمزور پڑ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ والدین اپنی اولاد کی راحت کی
خاطر اپنی راحت کو تہہ تیہ دیتے ہیں، اور اپنی نسل کے فائدہ کے لیے اپنی ذوات کو محروم کر دیتے
ہیں بلکہ کبھی کبھی ناں اپنے بچہ کی حفاظت کی خاطر اپنی جان تک دیدیتی ہے۔

بہر حال یہ دوسری ایسے ملکات ہیں جو عالم کی آبادی، اور اشخاصِ انواع کی حفاظت
کے کفیل ہیں نیز ان ہی کی بدولت دنیا تازہ و لبقا اور معرکہ ہست و بود کا میدان بنی ہوئی رہی
اور ایک قربانگاہ ہے جس پر آئے دن افراد و انواع کی بھینٹ چڑھتی رہتی ہے۔

اور یہی دونوں بہت سے انسانی اعمال کے لیے اساس و بنیاد ہیں۔ یہاں تک کہ
بعض علماء و نقیبات کی رائے تو یہ ہے کہ باقی تمام غرائز (فطری ملکات) صرف ان ہی دو کے
اندر منحصر ہیں۔

خوف | یہ غریزہ انسان کی اصل و بنیاد میں داخل ہے، اور عہدِ طفولیت سے جب تک کہ وہ
سپر دھاکا ہوتا ہے یہ اس کے ساتھ رہتی ہے، اور بسا اوقات دوسری غرائز کے ساتھ تصادم

بھی ہو جاتی ہے مثلاً غصہ، منہ اندھیرے پھل قدمی کا شوق، حقائقِ حال کی جستجو کا عشق، اور میلِ جنسی، ان تمام غرائز کے وجود و ظہور کے لیے ”خوف“ مانع آتا ہے، اور کم از کم تردد کا سبب تو بن ہی جاتا ہے۔

انسان اگر عقلی و مدنی ترقی کو پہنچ جائے تو خوف کے بہت سے ایسے اسباب زائل ہو جاتے ہیں جو ایک وحشی انسان کے لیے خوف کا موجب بنتے ہیں لیکن دوسری قسم کے اور ایسے اسباب پیدا بھی ہو جاتے ہیں جن کی بدولت ایک متمدن انسان بھی خوف میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

وحشی انسان —، بجلی، دمدار ستارے، چاند، سورج گھن، اور اسی قسم کی چیزوں سے خوف کھاتا تھا، لیکن جب متمدن انسان کو ان کے اسباب کا علم ہو گیا تو سب خوف جاتا رہا مگر آج وہ امراض، مصائب، آفاتِ شعور و عقل سے اور اس بات سے کہ اُس کی جماعت یا اُس کے گروہ پر کوئی دست درازی نہ کر دی جائے، اور اسی قسم کے دوسرے امور کی وجہ سے خوف کھاتا رہتا ہے۔

پس انسان مدنی ہو یا وحشی، خوف اُس کے ساتھ ساتھ ہے۔ وہ نفس کے بارے میں خوف کھاتا ہے۔ اولاد سے خائف ہوتا ہے، فقیری، بڑھاپا، اور موت سے ڈرتا ہے اور موت آنے تک خوف ہی میں گھرا رہتا ہے۔

اس تصویر کا دوسرا رخ بھی ہے۔ وہ یہ کہ خوف تربیت کے اعلیٰ کارکنوں میں سے ہے اور انسان و حیوان کی صلاح کاری کے لیے معتدل خوف کا وجود از بس ضروری ہے۔ اس لیے کہ ہمارے چار جانب دشمن لگے ہوئے ہیں جن کو یہ مرغوب ہے کہ ہمارے نفوس، اموال اور اخلاق، پر نئے آفات نازل ہوتے رہیں۔ اور ہم کو ان آفات سے کوئی شے بھی نجات

نہیں دلاتی مگر اُن سے پیدا ہونے والی اذیت و تکلیف کا خوف۔ نیز ہوا خیزی کی تکلیف کا خوف ہی ہم کو ہمارے اعمال میں کامیاب و کامراں بنانے کے لیے آمادہ کرتا ہے۔

اور ہمارے اخلاق، ہمارا حسن سلوک بلاشبہ فساد کا ذریعہ بن جاتے اگر ماحول کی مذمت، اور تحقیر کا خوف اُن کی حفاظت نہ کرتا۔ اس پر یہ اور اضافہ کیجیے کہ مستقبل کے برے نتائج کا خوف ہی وہ چیز ہے جو مصلحین امت کے اندر اپنی امتوں کی اصلاح کے لیے حمیت و غیرت بھردیتا ہے اور اُن کو اس قابل بنادیتا ہے کہ اصلاح امت کے نفاذ و اجرا میں جس قدر مکر و ہات (مصائب) بھی پیش آتے ہیں وہ بخوشی اُن کو جھیلے اور برداشت کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اور بھی غرائز (ملکات) ہیں مگر اُن کے شرح و بسط کا یہ میدان نہیں ہے بلکہ ان کی تفصیل کا موقع علم النفس ہے ”جیسے ملکیت یا حیا زت (جمع کرنا) مثلاً جب انسان کامیلاً دولت کے حاصل کرنے اور اکٹھا کرنے کی جانب ہوتا ہے تو اس حالت میں ان دونوں کا بھی ظہور ہوتا ہے، اور یہ دونوں انسان کے لیے بہت سے انواع اعمال کا سبب بنتے ہیں اور حسبِ استطلاع مثلاً یہ ایسی قوت کا نام ہے جو ذہن کو حصولِ معلومات اور مسائل کے پوشیدہ دستور حقائق کے اکتشافات کی طرف متوجہ کرتی ہے۔

اور حسبِ اجتماع مثلاً یہ قوت پارٹیوں، جماعتوں، اور جماعتوں کی سرداری کی انکوبن و تخلیق کا باعث ہوتی ہے، اور اُن کے مختلف نظام کے وضع و ایجاد کا سبب بنتی ہے۔ دراصل یہ اور اسی قسم کی دوسری قوتیں انسانوں کے ظاہری اعمال کے لیے پوشیدہ سرچشمہ ہیں۔

غریزہ کی تعریف اور علم النفسیات کا غریزہ کی تعریف میں بہت زیادہ اختلاف ہے اُن اُس کی خصوصیات کی بیان کردہ تعریفوں میں سے صواب سے قریب تر تعریف اُستاد

جیس کی تعریف ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”غریزہ اُس ملکہ کا نام ہے جس کے ذریعہ سے ایسے عمل پر قدرت حاصل ہو جائے جو فتنائے مقصود تک۔ اس شرط کے ساتھ پہنچا دے کہ نہ اس فتنائے مقصود کی جانب اس سے پہلے نظر نے کام کیا ہو اور نہ اس عمل کو اس سے پہلے کبھی اختیار کیا گیا ہو۔“

اس جگہ اختلافات کو نقل کیے بغیر اس تعریف کا ذکر کر دینا ہی کافی معلوم ہوتا ہے، اور مختلف تعریفوں کی بجائے اُس کی خصوصیات کا ذکر کرنا اُس کی زیادہ سے زیادہ وضاحت کا موجب ہے۔

(۱) اشخاصِ اُمم کے اختلاف سے ملکات (غرائز) کی قوت میں بھی اختلاف رونما ہوتا ہے، اور فردِ اُمت کی عقلی ترقی اور اُن کے ماحول و اسباب کے اعتبار سے یہ قوت مضبوط و کمزور بھی ہوتی رہتی ہے۔ اور یہی ملکات مع اپنے مختلف اسباب ترقی و تنزل انسانوں کے باہمی اختلاف کا سبب بنتے ہیں۔

(۲) ملکات مختلفہ کے ظہور کا وقت انسان کے اندر اس طرح محدود و منظم نہیں پایا جاتا جیسا کہ حیوان میں پایا جاتا ہے۔

(۳) بسا اوقات ملکات میں تصادم ہو جاتا ہے اور اُس کی وجہ سے اعمال میں اضطراب یا تردد پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص میں ملکیت ذاتی کی محبت کا ملکہ بہت مضبوط اور قوی ہے اور ساتھ ہی اُس میں مفادِ اجتماعی کی تحصیل کے لیے بھی میلان قوی موجود ہے تو اب تم اُس کو دیکھو گے کہ وہ سخت مضطرب نظر آئے گا۔ اُس وقت ان دونوں ملکات کا تصادم ہی اُس کو اس اضطراب میں ڈالے ہوئے ہوتا ہے۔

(۴) ملکات کا ظہور، اعمال کے اسباب و محرکات کی شکل میں ہوتا ہے پس ملکہ غضب

انسان کو تیز کلامی، اور انتقام جیسے امور پر آمادہ کرتا ہے، اور ملکہ حبِ جستجو، کثرتِ سوال، قراتِ کتب، غیر معلومہ اشیاء پر بحث، جیسے امور کے لیے باعث بنتا ہے۔

{ یعنی غضب یا حبِ جستجو نظر نہیں آتے بلکہ وہ ان اعمال کے محرک بنتے ہیں اور اسی سبب
 { ان ملکات کی پہچان ہوتی ہے۔

(۵) ملکہ انسانی ”کردار“ کی اساس و بنیاد ہے۔ وہ ایک دن میں بہت سے کام کرتا ہے ”مثلاً نیند سے اُٹھنا، لباس پہننا، ناشتہ کرنا، اور مختلف حالات میں مختلف کام کرنا وغرض جس قسم کے کام اُس کو پسند آئیں وہ کرتا جاتا ہے۔ اور ہر روز اسی طرح کرتا رہتا ہے۔

یہ کام اپنی تعداد و شمار کے اعتبار سے وہ بہت زیادہ ہی کیوں نہ ہوں لیکن اُن کی تحلیل کی جائے تو اپنے محرکات کے اعتبار سے چند ملکات میں محدود رہ جائیگے۔ اور ان ہی ملکات کے ذریعہ انسان کے ہر ایک کردار کی تشریح و تفصیل ممکن ہو سکیگی۔

پس انسان کھاتا ہے۔ اس لیے کہ طبعی بھوک (جوع غریزی) اُس کو اس پر آمادہ کرتی ہے۔ اس کے بعد عادت آتی ہے اور مخصوص شکلوں میں اور معین اوقات میں اُس کے کھانے کا نظم و انتظام کرتی ہے۔

اسی طرح روپیہ کے حصول کی خاطر وہ اقدام عمل کرتا، اور اس راہ میں سخت سے سخت صوتیں برداشت کرتا ہے اور حصولِ زر کی یہ سعی اس لیے کرتا ہے تاکہ اپنے نفس اور اپنے اہل و عیال پر صرف کرے اور ان رجحاناتِ طبعی کا سدِ باب کرے جن کی جانب حُبِ ذات اور حُبِ نوع اُس کو دعوت دیتی ہیں۔

غرض اسی طرح جہاں کہیں کوئی عمل پیش آئے اُس کو کسی فطری ملکہ (غریزہ) کی طرف براہِ راست یا بالواسطہ رجوع کرنا ممکن ہے۔ پس والدین، اولاد اور احباب کی محبت، مال و

تو نگری کی محبت، موت کا ڈر، تنہائی سے وحشت، مسرت رساں خبروں سے رغبت، رنجہ خبروں سے نفرت، یہ تمام فطری ملکات (غرائز طبعی) سے پیدا ہوتے ہیں اور یہی فطری ملکات "اعمال انسانی" کو مخصوص اشکال عطا کرتے ہیں۔

اور اس سلسلہ میں قدماء کا یہ مذہب کہ حیوانات کے تمام اعمال تو ان کے فطری ملکات کا براہ راست نتیجہ ہیں اور انسان کے اعمال کا صدور ان کی عقلوں سے ہوتا ہے۔ بہت زیادہ دور از صواب ہے۔ اس لیے کہ حق یہ ہے کہ انسان فطری ملکات (غریزہ) اور عقل ایک ساتھ دونوں کے زیر اثر عمل کرتے ہیں اور کسی طرح ممکن نہیں کہ دونوں موثروں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے جدا ہو سکے۔ پس فطرت تو غایت مطلوبہ کو مدد پہنچاتی، اور عقل اُس غایت کے حصول کے لیے وسائل و ذرائع مہیا کرتی ہے۔

غریزہ کی تربیت میں یہ قابلیت ودیعت ہے کہ وہ قائم رہے اور تربیت سے اُس میں نشو و نما ہو جس طرح اُس میں یہ قابلیت ہے کہ وہ کمزور پڑ جائے اور بیکار چھوڑ دینے کی وجہ سے فنا ہو جائے۔ سو یہ اُس قسم کی ثابت اور باقی رہنے والی چیزوں میں سے نہیں ہے کہ فنا نہ ہو یا کمزور نہ ہو، اس لیے کہ بسا اوقات ایک انسان کو وراثت میں ایک استعداد خاص ملتی ہے مگر مناسب وقت پر اُس کی نشو و نما نہ ہونے کی وجہ سے وہ فنا ہو جاتی ہے (مثلاً) چُنیا بظ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب وہ گرفتاری کے بعد چند مہینے پانی سے الگ کر دی جائے تو اُس کا فطری میلان جو پانی کی جانب ہوتا ہے کم ہو جاتا ہے۔ بلکہ وہ پانی سے خوف کھانے لگتی ہے۔

ملکات اُلکے وہ پہلا مادہ ہے جس سے اخلاق کی تکوین ہوتی ہے لیکن یہ مادہ بالکل سادہ ہوتا ہے۔ اس کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ بغیر تربیت کے یونہی بیکار چھوڑ دیا جائے، اور نہ یہ

جائز ہے کہ اُس کو برباد کر دیا جائے۔ بلکہ ضروری ہے کہ اُس کی تربیت کی جائے اور اُس کو
 مہذب و مرتب رکھا جائے۔ اور اُس کی تربیت کا طریقہ یہ ہے کہ اُن اسباب و محرکات
 کی مدافعت کی جائے جن کی تحریک یہ خود کرتی ہے کبھی اُن سے روکتی ہو اور کبھی اُن کی ترغیب
 دیتی، اُن پر بیک کستی اور اُن کو اختیار کرنے کے لیے آمادہ کرتی ہے۔

پس وہ لڑکا جو بچہ چلنے اور کھلاڑی ہو ضروری ہے کہ اُس کے اس میلانِ طبعی کو
 روکا جائے اور اُس میں اعتدال پیدا کیا جائے۔ جیسا کہ یہ ضروری ہے کہ حد سے بڑھے ہوئے
 کند اور خاموش لڑکے کو چلنے پن، اور کھیل کود کی طرف مائل کیا جائے۔

اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ بواعث (محرکات) کو کب
 برا نگینہ کیا جائے اور کب روکا جائے؟

جواب یہ ہے کہ وہ عمل جس پر طبیعت آمادہ کرتی ہے اگر اُس کے نتائج بہتر ہیں تو
 ضروری ہے کہ اُس کے محرک کی حوصلہ افزائی کی جائے اور لازمی ہے کہ اُس عمل کو بار بار
 کیا جائے۔ اور اگر اُس کے نتائج بُرے ہیں تو واجب ہے کہ اُس کے باعث (محرک) کا مقابلہ
 کیا جائے اور اُس کو رد کیا جائے اور اُس عمل کو دوسری بار نہ ہونے دیا جائے۔ ہر قسم کے
 ثواب و عقاب اپنی ابتدائی اشکال سے لے کر انتہائی درجات تک اسی نظریہ پر مبنی ہیں۔
 یعنی ”باعث علی الخیر“ کی حوصلہ افزائی ”باعث علی الشر“ کی حوصلہ شکنی اور اُس کا مقابلہ۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ غرائز (ملکات) لوگوں میں بہت زیادہ اختلاف کے ساتھ
 پائے جاتے ہیں۔ دیکھیے ایک وقت میں ایک انسان کسی ایک غریزہ (ملکہ) کو قوت دیتا
 اور دوسرے کو کمزور کرتا ہے اور اسی وقت میں دوسرے شخص میں غریزہ قوی ضعیف ہوتی
 اور ضعیف قوی بنتی ہے۔ اور اسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہیے۔ اور بہت سے بچوں میں

زندگی کی مختلف شاخوں میں سے کسی ایک شاخ میں حصولِ کمال و ترقی کے لیے استعدادِ طبعی موجود ہوتی ہے اور اس کمال کا ظہور اُس وقت ہوتا ہے جب اُس کو کسی ایسے شخص کی سرپرستی حاصل ہو جاتی ہے جو اس پاکیزہ رجحانات کی حفاظت کرے اور وہ اس سے واقف ہو کہ اُن کے نشو و نما اور ابھارنے کی کیا صورت کی جائے، اور اس بارہ میں اُس کی رہنمائی کرے کہ کون سے عمل اختیار کرنے کے قابل ہیں اور کون سے ترک کرنے کے لائق یہاں تک کہ اُس کے غرائز (ملکات) میں سختگی آجائے۔

ایسے بہت سے انسان ہیں جن کو ہم ناکارہ سمجھ چکے ہوتے ہیں لیکن اگر اُن کی طرف توجہ کی جائے اور اُن کے ملکات کی تربیت کی جائے تو وہ استعداد کے درجوں کے اختلاف کے باوجود صاحبِ کمال بن سکتے ہیں۔ پس ایک بہت بڑا صاحبِ فن، تجربہ کار رہنما، پختہ کار مدبر و قوی القلب کبھی بھی سختیوں سے نہیں ڈرتا اور نہ اُس کو موت کا خوف پیدا ہوتا ہے۔

عادت

کوئی کام اگر بار بار کیا جائے، یہاں تک کہ اُس کا کرنا آسان ہو جائے۔ اُس کو ”عادت“ کہتے ہیں۔ اور انسان کے اکثر اعمال اسی قبیل سے ہیں۔ جیسے چلنا، پھرنا، لباس پہننا اور بات چیت وغیرہ۔

عادت کی کوئی کام اچھا ہو یا بُرا دو چیزوں سے عادت بن جاتا ہے۔ نفس کا اُس کی تخلیق طرف میلان، اور اُس کو وجود میں لانے کے لیے میلان کی پذیرائی بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں کافی حد تک بار بار ہوتی رہیں، لیکن تنہا عمل خارجی کی تکرار، یعنی عمل کی وجہ سے محض اعضاء کا بار بار حرکت کرنا۔ تخلیقِ عادت کے لیے ہرگز مفید نہیں ہو سکتا۔

پس ایک مریض جو تلخ دوا کو گھونٹ گھونٹ کر کے پیتا، اور ہر گھونٹ پر اُس کی ناگواری محسوس کرتا ہے (یعنی اس کی آرزو کرتا ہے کہ اس کو جلد شفا ہو جائے تاکہ اس کو اس تلخ دوا کے پینے سے نجات ملے) تو اس تکرارِ عمل کی وجہ سے دوا کا پینا اُس کی عادت نہیں بن سکتا اور ایک غبی و کاہل لڑکا جو اپنے باپ کی سخت گیری اور غصہ کی وجہ سے مجبوراً روزانہ مدرسہ جاتا ہے تو اُس کا بھی یہ عمل عادت نہیں کہلائیگا۔

ان دونوں اعمال کے خلاف اگر ایک شخص مسلسل سگرٹ پیتا رہے تو وہ بلاشبہ اپنی اس عمل کا عادی ہو جائیگا اور اُس کے لیے سخت دشوار ہو جائیگا کہ وہ اپنی اس عادت کو ترک کر دے۔

ان مثالوں میں عادت و عدم عادت کے فرق کا سبب یہ ہے کہ دوا پینے کی عادت مریض کا میلانِ طبعی نہیں ہوتا بلکہ حصولِ صحت کی غرض سے ہوتا ہے پس جبکہ یہاں نہ میلِ طبعی پایا جاتا ہے اور نہ اس میلان کی تکرار، تو یہ عمل عادت نہیں کہلا سکتا۔

اسی طرح غبی طالب علم کا مجبور ہو کر مدرسہ جاتے رہنا بھی میلانِ طبعی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اپنے والد کی رضا جوئی یا اسی قسم کی دوسری مصلحت کی بنا پر ہے تو اس کو بھی عادت نہیں کہینگے مگر سگرٹ پینے والا چونکہ میلِ طبعی سے اس عمل کی طرف راغب ہوتا ہے۔ اور اس کا میلِ طبعی بار بار اُس عمل کی طرف اقدام کرتا ہے، اور اس کی وجہ سے عملِ خارجی یعنی سگرٹ کا سُلگانا اور دھوئیں اڑانا بھی بار بار سامنے آتا ہے تو اس وجہ سے یہ عمل عادت کہلاتا ہے لیکن میلِ طبعی کی تکرار بھی کافی نہیں ہے بلکہ میلِ طبعی کی قبولیت اس کے لیے شرط ہے۔

پس جو شخص سگرٹ پینے کی طرف چند مرتبہ مائل ہو کر میلانِ طبعی اس کو قبول نہ کرے تو یہ عمل (سگرٹ پینا) بھی اُس کے لیے عادت نہیں بن سکتا۔

حاصل یہ ہے کہ عادت کے لیے میلِ طبعی اور عملِ خارجی دونوں کا ہونا ضروری ہے اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دونوں بار بار پائے جائیں اور میلِ طبعی اس کو قبول بھی کر لے (عادت) (فریالوجی) انسان جو کچھ سمجھتا، اور جو کچھ کرتا ہے اُس کا اُس کے مجموعہ اعصاب، (علم وظائفِ اعضا) خصوصاً دماغ کے ساتھ پورا پورا ارتباط اور علاقہ ہے۔ اور اگر ہم دماغ کو پوری طرح دیکھ سکتے (حالانکہ جب ہم دماغِ انسانی کی جانب نگاہ اٹھاتے ہیں تو وہ ہم کو نظر نہیں آتا) تو ہم اس بات پر قدرت رکھ سکتے تھے کہ اُس کی ترکیب، حجم اور شکل کے واسطے اس انسان کی بہت سی صفات کا پتہ لگالیں۔

اب اگر ہم اعمال اور مجموعہِ عصبی کے درمیان اس ارتباط ہی کو سمجھ لیں تو ہمارے لیے یہ معلوم کر لینا ممکن ہو گا کہ عادت کی تکوین و تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟

مجموعہِ عصبی کے خواص میں سے قبولِ شکل بھی ایک خاصہ ہے۔ اور جسم کو قابلِ شکل (شکل کو قبول کر لینے والا) جب ہی کہا جائیگا کہ اُس کو جدید شکل دینا ممکن ہو اور جب وہ جدید شکل میں آجائے تو پھر اُس پر قائم بھی رہے۔ مثلاً چاندی کے ایک ٹکڑے کو جب تم کو ٹوٹو تو ایک قسم کی رکاوٹ محسوس کرو گے۔ لیکن جب اُس کو زیادہ مزاحمت کرو گے تو وہ نئی شکل اختیار کر لیگا اور اس پر قائم رہیگا جتنی کہ اگر تم اُس کو کھینچو اور پھر چھوڑ دو تو وہ اپنی اسی قبول کردہ شکل پر واپس آ جائیگا۔ یہی شانِ اعصاب میں پائی جاتی ہے۔ اور ہر عمل اور ہر فکر اُن کے اندر اسی طرح اثر انداز ہوتا، اُن کو مخصوص شکلیں عطا کرتا، اور اُن میں معین جگہ بنانا رہتا ہے، تا آنکہ اگر اُس فکر کو دوبارہ کام میں لایا جائے، یا اُس عمل کو دوبارہ کیا جائے تو وہ بہت آسان ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ایسا کرنے سے اعصاب عمل کے لیے مستعد ہو جاتے اور اُن کی شکل کے ساتھ متشکل ہو جاتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص اپنے ہاتھ کو اپنے گریبان میں رکھنے کا یا پاؤں پر پاؤں رکھنے کا، عادی ہے

پس اُس کے میلانِ طبعی کا تقاضہ ہے کہ وہ اس عمل کا اعادہ کرے اور جب وہ ایسا کرتا ہے تو اُس کے اعصاب راحت محسوس کرتے ہیں۔ اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ یہ عمل اُس شکل کے ساتھ متجدد ہے جو اعصاب نے اختیار کر لی ہے۔

اور جب جب عمل اور فکر کا اعادہ ہوتا ہے اعصاب پر اُن کا گہرا اثر پڑتا جاتا ہے اور نفوذ میں وسعت ہوتی جاتی ہے اور بالآخر اس سہولت کی وجہ سے انسان اُس عمل یا فکر کو مانوس ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال اُس پانی کی سی ہے جو زمین پر پہلے اپنی ایک راہ بناتا ہے اور پھر جب اُس پر گزرتا ہے تو اُس کے جاری ہونے کے مقامات میں گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی جاتی ہے اور پھر اُس کے لیے اپنے اس عادی راستہ سے ہٹنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔

عادت اور اس کی عادت کی تخلیق و تکوین ہو جاتی ہے تو پھر اُس کی کچھ خصوصیات بھی کی خصوصیات نمودار ہونے لگتی ہیں۔ مثلاً چلنا پھرنا۔ زندگی کے ابتدائی زمانہ کی مختلف

مشاقیوں میں سے یہ بہت دشوار مشق ہے، اور مشق کی ابتدا میں مہینوں اُس کی سوجھ بوجھت انہماک کی ضرورت رہتی ہے۔ کیونکہ پہلے ہم اٹھنا سیکھتے ہیں، اور انسان کے لیے یہ عمل اس لیے دشوار ہے

کہ اُس کی نشست کا طریق اس قسم کا ہے کہ اس میں حیوانوں کی بیٹھک کی طرح پھیلاؤ نہیں پایا جاتا بلکہ وہ ایک ہی ٹخ پر ہوتی ہے لہذا اُس کا اٹھنا چوپاؤں کے لٹھنے سے زیادہ مشکل اور

دشوار ہے۔ اور اُس کا بیٹھنے کے لیے جھکنا چوپاؤں کے جھکنے سے زیادہ آسان ہے اور اُٹھنے کے بعد پھر سیکھتے ہیں کہ ایک پاؤں پر کس طرح کھڑا رہنا چاہیے جبکہ ہم دوسرے پاؤں کو اٹھا کر

آگے رکھنا چاہتے ہیں، اسی طرح پھر دوسرے پاؤں پر بٹھنا اور پہلے کو آگے بڑھانا اور اس سلسلہ کو جاری رکھنا سیکھتے ہیں۔ مگر باوجود ان تمام دقتوں کے پھر اس کو بار بار کرتے رہنے اور عادت

بناتے رہنے کے بعد عمل بہت آسان ہو جاتا ہے۔ اور آخر کار یہ نوبت آ جاتی ہے کہ جس جگہ ہم جانا چاہتے ہیں فقط اُس کے سوچنے سے ہی ہمارے پاؤں حرکت کرنے لگتے ہیں اور ہم بغیر صعوبت اور بغیر اس سوال کے حل کیے ہوئے کہ کیسے چلیں چلنے لگتے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ عجیب اور زیادہ دشوار "کلام" ہے۔ ہم اس کے سیکھنے میں سالہا سال صرف کرتے ہیں اور حلق کے پٹھوں، ہونٹ اور تالو کے استعمال کے محتاج ہوتے ہیں اور کبھی صرف ایک کلمہ ادا کرنے کے لیے تمام پٹھوں کو حرکت دینے کی ضرورت پیش آتی ہے اور بچہ گفتگو شروع کرنے کے لیے آسان اور نرم حروف کے ذریعہ قلیل حروف کی طرف ترقی کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ عادی ہو جاتا ہے، اور پھر بغیر کسی خاص احساس کے وہ بلا تکلف قادر الکلام بن جاتا ہے۔

(۲) زمانہ تنبیہ | عادت، زمانہ میں افزونی اور تنبیہ میں بچت کر دیتی ہے پس جب کوئی عمل بار کی بحیثیت بار کیا جاتا ہے اور وہ عادت بن جاتا ہے تو پھر وہ بہت تھوڑے سے وقت میں انجام پا جاتا ہے، اور اُس کے لیے زیادہ تنبیہ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ جب کوئی شروع میں لکھنے کی مشق کرتا ہے تو ایک سطر کے لیے اُس کو کافی انہماک، کافی تنبیہ، اور کافی فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب عادت پڑ جاتی ہے تو پھر یہ حال ہو جاتا ہے کہ شروع میں جس قدر وقت ایک سطر یا اُس سے بھی کم لکھنے میں صرف ہوتا تھا اُس وقت میں اب صفحے لکھنے پر قدرت ہو جاتی ہے، بلکہ وہ اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ وہ لکھ رہا ہے اور اُس کی دماغی فکر دوسری طرف مشغول ہے۔

یا جیسا کہ ایک کاتب اپنے پیشہ کتابت میں بھی لگا رہتا ہے اور گانے میں بھی مشغول رہتا ہے اور اس طرح ہماری زندگی عادات کی بدولت صد اگو نہ بڑھ جاتی ہے۔ اور یہ قرابت

قربتِ عمل دہانے اور بائیں ہاتھ کے فرق سے بخوبی ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ عادت ہی نے دہانے ہاتھ کو خوگر بنا دیا ہے اور وہ بہت تھوڑے سے وقت میں کام انجام دے دیتا ہے، اور اگر انسان کا داہنا ہاتھ نہ رہے تو پھر اسی عادت کی وجہ سے اُس کا بایاں ہاتھ وہ سب کچھ کرنے لگتا ہے جو داہنا ہاتھ کیا کرتا تھا خصوصاً جبکہ اُس کا داہنا ہاتھ ایسے وقت جاتا رہا ہو کہ ابھی تک اُس کے اعضا میں صلابت (سختی و مضبوطی) نہ پیدا ہوئی ہو۔ بلکہ بعض وہ آدمی جن کے دونوں ہاتھ نہیں ہوتے وہ اپنے پاؤں سے وہ سب کچھ کرتے ہیں جو ہاتھوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ اور یہ سب عادت کا ہی کرشمہ ہوتا ہے۔

عادت عادت میں جو زبردست قوت ہے بہت سے لوگ اُس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں **کی قوت** "العادة طبعية ثانية" عادت دوسری طبیعت کا نام ہے۔ اور اس کہنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عادت میں اس قدر قوت ہے کہ وہ طبیعتِ اولیٰ "اصل جبلتِ انسانی" کے بہت ہی قریب ہے۔ کیونکہ طبیعتِ اولیٰ اُس چیز کا نام ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔ ہر ایک انسان جو عالمِ مہمت و بودیں آئی ہے وہ اس آلہ کی طرح ہے جو بہت سی استعدادوں (قوتوں) کے سامان ساتھ رکھتا ہو۔

وہ دیکھنے کے لیے آنکھ، سُننے کے لیے کان، ہضم کے لیے معدہ رکھتا ہے، اور اسی طرح کے دوسرے قولے فطریہ کا حامل ہے۔ غرض کہ یہ تمام اشیاء جو ہم کے خمیر میں ودیعت کی گئی ہیں اور جن کو ہم نے اپنے آباؤ اجداد سے وراثت میں پایا ہے "ہماری طبیعتِ اولیٰ" ہیں۔ اور انسان پر ان کا بہت بڑا تسلط ہے یعنی اگر انسان یہ چاہے کہ میں آنکھ سے سنا کروں اور کان سے دیکھا کروں تو وہ اس پر ہرگز قادر نہیں ہو سکیگا۔ اور بالآخر اس کو عاجز و درماندہ ہو کر "طبیعتِ اولیٰ" (فطرت) ہی کی حکومت کو تسلیم کرنا پڑیگا۔

اور جس چیز کو انسان "طبیعتِ اولیٰ" پر اضافہ کر کے اچھا یا بُرا کھتا ہے اُسی کا نام طبیعتِ ثانیہ یا عادت ہے، اور یوں بولتے ہیں کہ یہ اچھی عادت ہے اور یہ بُری عادت۔ انسان پر اس عادت کا بھی بہت بڑا اثر ہے، پس جس راہ کی جانب ہم اپنی زندگی میں قدم اٹھاتے ہیں اور اُس پر چلنے کی عادت ڈالتے ہیں اُس کا بھی ہم پر قریب قریب اُسی قدر اثر پڑتا ہے جس قدر "طبیعتِ اولیٰ" (جہلت) کا۔

ہم اگرچہ اپنی ابتدائی زندگی میں عادت کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتے ہیں لیکن جب ہم زندگی کی نشو و نما میں قدم رکھتے ہیں تو پھر اُس وقت اپنے تقریباً نوے فیصدی اعمال مثلاً لباس پہننے، اُتارنے، اور کھانے پینے کے طریقے، سلام و کلام، چلنے پھرنے اور معاملات کرنے کے طریقے میں ایسے عادی ہو جاتے ہیں کہ معمولی سی فکر و توجہ سے ہم اُن کو انجام دینے لگتے ہیں اور پھر ہم کو اُن سے تجاویز و کُناہت و دشوار ہو جاتا ہے۔ اور جن اعمال کو ہم نے زندگی کے ابتدائی دور میں انجام دیا تھا ہماری ساری زندگی اُن ہی اعمال و افکار کی تکرار کا نام رہ جاتا ہے۔

پس اگر ہم بچپن ہی سے اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا کر لیں تو بقیہ زندگی میں بھی ہم اُن ہی عادات کی طرف متوجہ رہیں گے اور اُن ہی کو اپنا مقصدِ حیات بنائیں گے اور اُن سے بہت بڑا فائدہ اٹھائیں گے۔

اس بارہ میں ہماری مثال بننے والے کی سی ہے پس آج ہم وہ بن رہے ہیں جو کل پہنیں گے یا اُس صورت کی سی ہے جو ایسی نرم پلیٹ پر تصویر کشی کرتا ہے جو بعد میں سخت نہ ہو جائے۔ پھر اس کے بعد اگر وہ اُس تصویر کی جانب توجہ دیتا ہے اور اُس کو خوبصورت بناتا ہے تو اپنے بقا و وجود تک وہ بردہ بچھنے والے کے لیے مسرت کا سامان پیدا کرتی رہتی ہے۔ اور اگر اُس کی طرف سے بے اعتنائی

برتا ہے اور اس لیے وہ انداز ہو جاتا ہے اور پھر اپنی اُسی شکل پر قائم رہ جاتا تو وہی تصویر دیکھنے والوں کے لیے نفرت و حقارت کا باعث ہو جاتی ہے۔

اس لیے ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم بچپن ہی سے ایسی اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا کریں جو طویل زندگی میں ہم پر راحت و سعادت کے پھول برسائیں اور اپنے دورِ شباب میں اپنے اس المال میں سب سے زیادہ ان ہی پاک عادتوں کا ذخیرہ جمع کریں تاکہ اُس کے نفع سے اپنی آئندہ زندگی میں ہم زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کر سکیں۔

اور بقول پروفیسر جیمس عادت ہی وہ چیز ہے جو کان کنوں کو اندھیری کانوں میں، اور غوطہ خوروں کو بریلے دریاؤں میں اور ملاحوں کو تند و تیز ہواؤں میں، اور کاشتکاروں کو کھیتوں کی جُتائی کے وقت گرمی و سردی کے بھیلنے میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے۔

عادت ہی وہ چیز ہے جو ہمیشہ ور کے لیے افکار، عقائد، رجحانات اور بات چیت میں ایک خاص طرز اور خاص ڈھنگ عطا کرتی ہے اور جب وہ ان نقوش سے متغش ہو چکتا ہے تو پھر اس کی بدولت وہ اپنے پیشہ سے مانوس ہو جاتا ہے اور دوسرے پیشہ کی طرف منتقل ہونا اس کے لیے سخت دشوار ہو جاتا ہے۔

اور قوتِ عادت ہی وہ شے ہے جو بوڑھوں کو اس پر آماد کرتی ہے کہ وہ جدید اکتشافات و آراء کو قبول نہ کریں، حالانکہ وہ دیکھتے ہیں کہ یہ نئے نظریے اور تجربے تیزی سے اپنا کام کر رہے ہیں اور اپنا اثر و نفوذ قائم کرتے جا رہے ہیں۔ یہ اس لیے کہ پُرانے آدمی خاص قسم کی آراء و مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور اُسی پر عمر کے بڑے حصہ میں گامزن رہتے ہیں، یہاں تک کہ اب اُن کو اس کے خلاف کوئی بات ابھی معلوم نہیں ہوتی۔

مگر جوانوں اور لڑکوں کا حال اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے چونکہ وہ ابھی تک کسی خاص

رائے سے متاثر و مانوس نہیں ہوتے لہذا ہر اُس بات کو ماننے کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے جس کی صحت پر دلیل و بُرہان قائم ہو چکے ہوں۔

اس کی مثال مشہور طبیب ہارنی (۱۵۷۸ء - ۱۶۵۷ء) کا واقعہ ہے کہ سب سے پہلے اُس نے انسان میں دورانِ خون کا اکتشاف کیا۔ اُس نے اس کا دعویٰ کیا اور اس کی صحت پر دلائل قائم کیے لیکن اہلِ عصر نے چالیس سال تک اس کی رائے کو نہ مانا۔ اس لیے کہ اُن کی فکر اس کی عادی ہو چکی تھی کہ خون میں دوران نہیں ہے۔ مگر نوجوانوں اور نوجوانوں نے صرف اس لیے کہ اُن میں رائے کی صلابت (سختی) پیدا نہیں ہوئی تھی اور قدیم نظریہ سے اُن کی فکر مانوس نہ ہوئی تھی، اس کے قول پر لبیک و مرجا کہا اور اُس کو مشروع ہی میں قبول کر لیا۔

اور یہی قوتِ عادت اس بات کی علت ہے کہ ہم دیکھتے ہیں، بوڑھی عورتیں پُرانے دھسکوسلوں ہی کو اپنے کاموں میں دلیلِ راہ بناتی ہیں حالانکہ اُن کے باطل ہونے کے دلائل روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔
روسو کا قول ہے :-

”انسان غلام پیدا ہوتا ہے اور غلام ہی مرتا ہے جس دن پیدا ہوتا ہے اُس پر غمخوار (اور غمی)

بھیٹ جاتی ہے، اور جس دن مرتا ہے اُس پر کفن پیٹا جاتا ہے“

روسو اس خاص طرزِ ادا میں عادت کی قوت کو بیان کرنا چاہتا ہے اور یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ انسان اس قوت کا مطیع ہے۔ اور اس طرح وہ عادات کے اختیار کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔

بیچ تو یہ ہے کہ ہر ایک عادت اس قابل نہیں کہ اُس کے اختیار کرنے پر انسان کو

آباد کیا جائے۔ اس لیے کہ دنیا کی بہتر سے بہتر چیز کو جب بے موقع استعمال کیا جائے تو وہ شر و فساد کا منبع بن جاتی ہے۔ مثلاً محکم و مضبوط خیال کو لے لیجیے یہ علم و فن، شعر، اور ادب کا منبع ہے لیکن کبھی یہی جرائم، اور مراق کا منبع بھی بن جاتی ہے۔

اسی طرح عادت کا حال ہے کہ وہ انسان کو کبھی اپنا مطیع و فرمانبردار بناتی ہے۔ مگر چونکہ بُری ہوتی ہے اس لیے اُس کی بدبختی کا سرچشمہ بن جاتی ہے جیسے کہ بھنگ اور دیگر نشہ آور چیزوں کا استعمال۔ اور اگر اچھی ہوتی ہے تو یہی سعادت کا منبع بن جاتی ہے۔ جیسے پاکیزگی، اوقات کی حفاظت، قول کی سچائی۔ خدائے تعالیٰ کی فرمانبرداری وغیرہ۔

لہذا یہ غلط طریقہ ہے کہ ہم ہر عادت پر غلبہ حاصل کرنے کی سعی کریں۔ جیسا کہ روسو کے قول سے ظاہر ہوتا ہے۔

بہر حال وہ انسان کس قدر ناکام و نامراد ہے جو صفتِ عادت سے محروم ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنے چھوٹے سے چھوٹے کام میں بھی متردد ہی رہتا ہے۔ رات کو سونے کے لیے، صبح کو اُٹھنے کے لیے، کھانے اور پینے کے لیے، بلکہ ہر لقمہ کے لیے جو کھاتا ہے، اور ہر گھونٹ کے لیے جو پیتا ہے متردد ہی رہتا ہے، اور اس تردد اور پختہ عزم و ارادہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی عمر کا نصف حصہ سے زیادہ بونہی برباد چلا جاتا ہے۔

عادت میں ایسا اوقات انسان بُری عادتوں کی وجہ سے مصیبتوں میں پڑ جاتا ہے اور چاہتا ہو تب بدیلی کہ کسی طرح وہ ان عادتوں سے نجات پا جائے اور اس کی یہ عادتیں بدل جائیں لہذا یہ مفید بات ہے کہ ہم یہ جان سکیں کہ اس کے حاصل کرنے کا طریقہ کیا ہے۔

ہمارا یہ سمجھ لینا کہ عادت کی تخلیق کس طرح ہوتی ہے۔ اس بات کے لیے بھی معینہ مددگار ہوتا ہے کہ ہم اس عادت سے کس طرح نجات حاصل کریں۔ اس لیے کہ اس سے نجات حاصل

کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اُس کے خلاف عمل کریں جو اس تخلیق کا باعث ہے۔

ہم پہلے بتاتے ہیں کہ تخلیقِ عادت کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ایک شے کی نجاتِ رجمان پایا جائے اور وہ رجمان اُس عمل کو قبول بھی کر لے، اور پھر رجمان اور قبولِ رجمان بار بار پوری طرح اپنا عمل بھی کرتے رہیں۔

تو اب اس سے نجات کے لیے یہ ہونا چاہیے کہ ہم عمل کی جانب پیدا شدہ رجمان کا مقابلہ کریں اور جب بھی ہمارا میلان اُس طرف ہونے لگے تو ہرگز ہم اس کو قبول نہ کریں ایسی حالت میں ہم اس قابل ہو سکیں گے کہ اس عادت کو بیکار کر کے ماردیں، جیسا کہ ہم میں یہ قدرت ہے کہ ہم رجمان اور قبولِ رجمان کے ذریعہ اُس عادت کو زندہ رکھ سکتے ہیں۔ لہذا ضروری ہوا کہ بُری عادتوں کے بدلنے کے لیے ہم سطورہ ذیل قواعد کا لحاظ رکھیں۔

(پہلا قاعدہ) اپنے اندر ایسا قوی ارادہ پیدا کریں جس میں تردد کا ادنیٰ سا شائبہ بھی نہ ہو اور اپنے آپ کو ایسے مقامات میں رکھیں جو اُس قدیم عادت کے بالکل ہی نامناسب ہو جس سے ہم نجات چاہتے ہیں۔ اور جو چیزیں اُس کے خلاف ہوں اُن سے زیادہ سے زیادہ لگاؤ پیدا کریں اور کوئی ایسا کام نہ کریں جو اس عادتِ قدیمہ کے مناسب حال ہو اور جب ہم یہ دیکھ لیں کہ اس کے مسلسل ترک کا اعلان اُس سے اور زیادہ دور کر دیگا تو پھر اس کا اعلان کر دیں۔

مختصر طور پر یوں سمجھو کہ ہمارے لیے ضروری ہے کہ اپنے جدید ارادہ کو ہر ایسی چیز سے بچائیں جس سے عادتِ قدیم کے قوی ہونے کا احتمال ہو، اس لیے کہ یہی احتیاط کامیابی کے بڑے اسباب و دواعیٰ میں سے ہے اور جب پورا ایک دن بھی اس طرح گزر جائے کہ عادتِ قدیم کا اعادہ نہ ہو تو سمجھو کہ عادتِ جدید نے قیام کر لیا اور اُس میں مضبوطی پیدا ہوئی

شروع ہو گئی۔

(دوسرا قاعدہ) ہر نئی عادت کے پیدا ہو جانے پر اُس کے مٹانے کے لیے ایسی عجلت نہ کرنی چاہیے کہ کوئی بھی صورت ہو فوراً اُس کے ذریعہ اس کو فنا کر دیا جائے تا وقتیکہ تمہارے اندر ایسی استعداد نہ پیدا ہو جائے کہ تم اُس کو اپنی جان، اور اپنی زندگی سے جدا کر دینے پر پوری طرح قادر نہ ہو جاؤ۔ اس لیے کہ فوری طور پر ہر طرح اُس کی مخالفت کا جذبہ انسان کو کامیابی سے بہت دور پھینک دیتا ہے۔ اور اُس کی مثال ایسی ہو جاتی ہے جیسا کہ کوئی شخص تیزی کے ساتھ گٹھڑ پر دھاگا لپیٹتا ہے اگر ایک مرتبہ بھی گٹھڑ اُس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر جائے تو ایک دم دھاگے کے لپیٹ اتنی مقدار میں کھل جائینگے کہ اگر دس گنا زیادہ وقت صرف کر کے دوبارہ لپیٹا گیا تب کہیں یہ مقدار پوری ہوگی۔

اصل یہ ہے کہ مجموعہ عصبی کے ہمیشہ مخصوص طریق پر عمل پیرا ہوتے رہنے کے لیے مسلسل تربیت و مشق کو بہت بڑا دخل ہے اور یہ ہی اُس عمل کے لیے بہت بڑا واسطہ ہے۔ اس لیے کہ عادت کی تربیت میں دو متضاد مرتبی اپنا عمل کرتے ہیں فضیلت اور ذوات۔ اور فضیلت اُس وقت تک عادت پر اثر انداز نہیں ہو سکتی جب تک کہ ہر اُس معرکہ میں جو ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ فضیلت، ذوات پر غالب نہ آجائے۔ اور اگر ایک مرتبہ بھی ایسی حالت میں کہ ابھی ردالت کی بنیاد کا اثر باقی ہو، ذوات فضیلت پر غالب آجائے تو وہ فضیلت کی ان تمام بنیادوں کو مہدم کر دیتی ہے جو ذوات پر فضیلت کے بارے میں غالب لے کر کی وجہ سے مستحکم و مضبوط ہوئی تھیں۔ جب یہ نظریہ معلوم ہو گیا تو انسان کے لیے از بس ضروری ہے کہ وہ ان دونوں قوتوں کو اس طرح پیش نظر رکھے کہ صفتِ فضیلت ہر موقعہ پر ذوات پر غالب ہوتی رہے یہاں تک کہ اُس کی بنیاد مضبوط ہو جائے اور اُس کا اثر اس قدر قوی ہو جائے کہ کسی حال میں بھی ردالت

اپنا اثر پیدا نہ کر سکے۔ اور یہ بات میانہ روی اور حزم و احتیاط کی روش ہی سے حاصل ہو سکتی ہے اور اس کے لیے عجلت و جلد بازی کسی حال میں بھی مفید نہیں ہو سکتی۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ بُری عادت چھوڑنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اول اس کو ترک کرے اور اُس کے ترک کی تکلیف کو جھیلے اور برداشت کرے اور پھر مدت دراز تک اُس تکلیف کی برداشت کا اپنے آپ کو عادی بنائے۔ اُس کے بعد پھر تکلیف کا احساس کم ہوتا جائیگا اور اس بُری عادت سے نجات مل جائیگی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے :-

انما الصبر عند الصدمة الاولى مبرہہ ہر جو دمہ کے شروع ہی میں اختیار کیا جائے لیکن اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ انسان کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم اُسی وقت کرے جبکہ اُس کو یقین ہو کہ یہ اُس کے مقدور اور امکان میں ہے۔

اس لیے کہ اگر کسی ایسی چیز کا عزم کر لیا جو اُس کی قدرت سے باہر ہے تو بلاشبہ اُس کو ناکامی اور رسوائی کا منہ دیکھنا پڑیگا۔ اور یہ ناکامی، عزم و ارادہ کی کمزوری کا باعث ہوگی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ پھر انسان آسان سے آسان کام کرنے میں بھی عاجز نظر آئیگا۔

ایسی صورت میں جبکہ انسان کسی شے کے یکلفت کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ علاج کی شکل یہ ہے کہ آہستہ آہستہ اس کی جانب قدم اٹھائے مثلاً اگر شراب پینے کا عادی ہے تو اب اُس کے ترک کا عزم اپنی استطاعت کے مطابق اس طرح ہونا چاہیے کہ پہلے تھوڑی تھوڑی کمی کی جائے اور نفس کو اس کا عادی بنایا جائے پھر وقت آجائیگا کہ ایک روز اُس سے شراب بالکل چھوٹ جائیگی بلکہ وہ اُس سے اور اُس کی غفلت تک سے نفرت کرنے لگیگا۔ اور جو آدمی روزانہ اپنے ارادہ کے تبدیل کر لینے کا خوگر ہو اور کبھی اس کو علی جامہ نہ پہنائے

اُس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو کسی گڑھے یا خندق کو پہچاندنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اُس کے لیے دور سے دوڑتا ہوا آئے اور جب قریب پہنچے تو ارادہ بدل دے۔ اور پھر از سر نو اُسی دھن میں لگ جائے اور وقت پر پھر ارادہ تبدیل کر دے اور یونہی کرتا رہے تو ایسا آدمی نہ کو دے نہ میں کامیاب ہوگا اور نہ کبھی اُس کو اُس سے چین نصیب ہوگا۔

(تیسرا قاعدہ) جس چیز کا تم نے عزم کر لیا ہے اُس کے نفاذ کے لیے پہلی ہی فرصت کو کام میں لانا اور ہر ایسے نفسیاتی انفعال کو جو اُس کے لیے معین و مددگار ثابت ہو اُس کے پیچھے لگا دینا چاہیے۔ حقیقتِ صعوبت عزم و ارادہ کے کرنے میں پیش نہیں آتی بلکہ اُمید کے نفاذ و اجرا میں پیش آتی ہے۔

اور انسان کتنا ہی دانا بیٹوں اور حکمتوں کو محفوظ کر لے، اور اُس کی رغبتیں کتنی ہی عمدہ ہوں وہ اپنے اخلاق کو اُس وقت تک بہتر اور قوی نہیں بنا سکتا جب تک اپنی فرصت کے ہر لمحہ کو جو اُس کو حاصل ہو کام میں نہ لائے اور اس وادی میں اُس سے زیادہ حقیر انسان کوئی نہیں جو تمناؤں کا ہجوم اپنے سینہ میں رکھتے ہوئے اپنی زندگی کو احساسات و انفعالات میں تو مصروف رکھے مگر اُن کے مقتضیات کے مطابق عمل کچھ بھی نہ کرے۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص کو یہ احساس ہے یا اُس کا نفس اس تاثر کو قبول کرتا ہے کہ مجھے فلاں نیک کام کرنا چاہیے لیکن احساس کے مطابق عمل کچھ نہیں کرتا تو یقیناً اُس نے اخلاق میں سے ایک بہت عظیم اشیاءِ خلق "قوتِ عزم" و "تفہیزِ رائے" کو اپنے اندر سے فنا کر دیا۔

(چوتھا قاعدہ) اپنی قوتِ مقابلہ و مدافعت کو محفوظ رکھنا چاہیے اور اپنے اندر اُس کی حیات کی حفاظت کرنی چاہیے اور یہ اس طریق پر ہو کہ روزانہ ایک چھوٹا سا کام محض نفس کے خلاف کیا جائے، اور اُس کے کرنے میں بجز اس ایک جذبہ کے کسی دوسرے سبب کا قطعاً دخل نہ ہو

یہ اس لیے کہ اگر کسی وقت مصائب کا سامنا ہو جائے تو اُس کے مقابلہ کے لیے یہی طریقہ معین و مددگار ثابت ہوتا ہے اور اس طرح ہماری مثال اُس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے گھر، اور اپنی پونجی کی حفاظت کے لیے ہر سال تھوڑی سی رقم خرچ کر دیا کرتا ہے۔

فکر اور عادت | علمائے نفسیات اس اصول کو تسلیم کر چکے ہیں کہ کسی چیز میں غور و فکر بلاشبہ اُس کے عمل کی مسابقت کا ذمہ دار ہے۔ کیونکہ اختیاری عمل جب ہی وجود پذیر ہو سکتا کہ پہلے اس کے متعلق فکر و غور کر لیا جائے۔ لہذا اگر ہم کسی چیز کی عادت ڈالنے یا پہلی عادت کو فنا کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں تو ہم اسے لیے ضروری ہے کہ ہم اُس اساس و بنیاد کو پیش نظر رکھیں جس کا نام فکر ہے۔

علم نفس کے قوانین میں یہ قانون مسلم ہے کہ فکر جب انسان کے دماغ پر طاری ہوتی ہے، اور دماغ اس کو قبول کر لیتا ہے، اور عرصہ دراز تک اُس کو لبیک کہتا رہتا ہے، تب اُس میں "فکر" کا اثر بڑی حد تک نفوذ کر جاتا ہے، اور پھر وہ "فکر" عمل کی جانب رجوع ہوتی ہے اس لیے فکر جب پہلی مرتبہ دماغ پر طاری ہوتی ہے تو ایک معمولی سا نقش اُس پر چھادتی ہے اور جوں وہ بار بار سامنے آتی ہے اُس کا اثر بڑھتا جاتا ہے اور دماغ پر اُس کا ورود آسان ہو جاتا ہے اور آخر کار یقیناً وہ عمل پر منتج ہوتی ہے اور اس طرح ہوتے رہنے سے یہی عمل عادت بن جاتا ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دماغ میں اول فکر کا کوئی اثر نہیں ہوتا لیکن بار بار اگر اس کا ورود ہوتا رہے تو پھر دماغ کو وہ متاثر کر لیتی ہے اور دماغ اُس کی خواہش کے مطابق کام کرنے لگتا ہے۔ اب ہم کہ چاہیے کہ ہم عملی زندگی پر اس قانون کو منطبق کر کے دیکھیں۔

ایک جوان صالح کو پہلی مرتبہ اُس کے بُرے دوستوں نے دعوت دی کہ آؤ شراب نوشی کا شغل کریں۔ ہم مانتے ہیں کہ وہ اس کا جواب بغیر فکر و غور کے فوراً یہی دیکھا کہ "نہیں" لیکن

اس کے یہ رفقا کچھ دنوں کے بعد اُس کو اس بات پر آمادہ کر لینگے اور ترغیب دینگے کہ اچھا پیڑ
 میں شریک نہ ہونا مگر ساتھ اٹھنے بیٹھنے میں تو کوئی حرج نہیں ہے اور طرح طرح کی تدبیریں
 سے اُس کو اس کے لیے خوب بھڑکانینگے آخر کار وہ بھی اس بحث و تمحیص کے بعد یہ سوچے گا کہ
 یہ رائے تو کچھ بُری نہیں، جب میں نہ پینے کا عزم کیے ہوئے ہوں تو معمولی نشست و برخاست
 میں کیا حرج ہے۔ اور ایک عرصہ تک وہ اس عہد کو نبھائیگا بھی کہ اُن کا ہم جلس رہنے
 کے باوجود شراب نہیں پیے گا، مگر مسلسل اس طرز عمل سے اُس کی قوتِ مقابلہ کمزور پڑتی جائیگی
 اور آہستہ آہستہ شراب کی جانب فکر کا قدم بڑھتا جائیگا اور ایک روز وہ دماغ کی گہرائیوں تک
 پہنچ جائیگی۔ یہاں تک کہ قوتِ مقابلہ اس درجہ کمزور پڑ جائے گی کہ پھر اگر مصاحبین شراب کی
 پیش کش کریں تو اُس کو منع کرنے کی قدرت نہ رہے گی، اور پہلی مرتبہ وہ یہ سوچ کر پی جائیگا کہ جب
 چاہوں گا چھوڑ دوں گا، اور پھر یہی سوچ سوچ کر پیتا رہے گا نتیجہ یہ نکلیگا کہ شراب پینے کا ایسا عادی ہو
 جائیگا کہ مستقبلِ قریب میں مستقل شرابی بن جائیگا۔ لیکن اب اپنے اس عمل کی وجہ سے بدنام ہوگا
 اور لوگوں کی نظروں سے گرجائے گا، اور پست ہو جائیگا، تو اُس کا جی چاہیگا کہ اپنی پہلی حالت
 پر واپس آجائے مگر اب اُس کا ارادہ اُس کے ساتھ خیانت کرے گا۔ اور اب اُس کا باز آنا جبکہ
 اُس کا اثر و نفوذ نفس کی گہرائیوں تک پہنچ چکا ہے، اُس شروع نہ کرنے کے مقابلہ میں دشوار تر
 ہو جائیگا۔

لہذا دماغ میں بُری فکر کا وجود اور دماغ کا اُس کو مرجھا کر لے لے دینا اُس میں شعلہ کا بھڑکانا
 ہے پس اگر اُسے بھڑکنے دیا گیا اور وقت پر نہ بھجا دیا گیا تو اُس کی آگ بڑھ کر سارے دماغ پر چھا
 جائیگی، ارادہ بیکار ہو جائیگا، قوتِ مدافعت زائل ہو جائیگی، اور عملِ شر بر روئے کار آجائے گا۔
 اور اگر شروع ہی میں فکر کو موقع نہ دیا گیا، اور دماغ میں اُس کو جگہ نہ دی گئی تو پھر وہ اُس

کے شرے محفوظ رہیگا۔ اور وہ سکر عمل کی جانب نہیں بڑھیگی۔ پھر اس شعلہ کے بجھانے کے دو طریقے ہیں۔

ایک طریقہ مباشرت، وہ یہ کہ دماغ پر اس فکر کا اثر نہ ہونے دے اور اس کو کلیۃً زائل کر دے، اور جو امور اس کی طرف دعوت دینے والے ہوں ان پر قطعاً دھیان نہ دے، اور جو چیزیں اس کی طرف مائل کرنے والی ہوں ان سے چڑھیز کرے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دماغ کو کسی ایسی چیز میں مشغول کر دے جو اس فکر کو بالکل بھلا دے اس لیے کہ انسان کے لیے اس سے زیادہ نقصان پہنچانے والی کوئی بات نہیں کہ وہ قسم کی فکر سے فارغ ہو مشہور مقولہ ہے کہ ”خالی جگہ کو شیطان اپنا مسکن بنا لیتا ہے“ پس اسی طرح اگر انسانی دماغ فکر سے بالکل خالی ہو تو پھر وہ لہو و لعب میں مشغول ہو جاتا ہے۔

اور ہم نے شرابی کی جو مثال بیان کی ہے تمام جرائم پیشہ لوگوں کی زندگی کو تم اسی پر قیاس کر لو۔ وہ قاتل ہو یا چور یا کوئی اور مجرم۔ ایک قصداً قتل کرنے والا اُسی وقت قتل پر آمادہ ہوتا ہے جب پہلے اس کے متعلق فکر و غور کو دماغ میں لاتا، اور پھر اس کو مستقل جگہ دیتا ہے، تب اس کا نفس اس پر قدرت حاصل کر لیتا ہے اور وہ عمل قتل کر گزرتا ہے۔

فونس کیروس نے اپنی کتاب التزبیت الاستقلالیہ میں ایک قصہ نقل کیا ہے کہ

”ایک عورت جس کے بٹھرے شہمت و جیائیکتی تھی ایک دکان پر پہنچی اور حسب پسند چند چیزوں کو خریدا اور جیب میں سے بینک کا ایک چک نکالا جو پندرہ گنی کا تھا مگر دکاندار نے دیکھا تو وہ ردی تھا، عورت نے یہ سنا تو گھبرا گئی اور پھر دوسرا نکال کر دیا تو وہ بھی پہلے کی طرح ردی تھا اب دکاندار کو کچھ شک ہوا اور اس نے عورت کو کانسٹیبل کے حوالہ کر دیا۔

تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ عورت درحقیقت ایک امانت دار خادما ہے اس کے مالک

کے ہاتھ کمیس سے اتفاقاً دُور دی چک آگئے تھے اُس نے اُنہیں چاک کیے بغیر گھر میں ڈال دیا یہ خادمہ اُس کمرہ میں صفائی کے لیے آتی جاتی تھی۔ پہلی مرتبہ جب اُس کی نظر اُن پر پڑی تو اُس نے اُن کی طرف کوئی توجہ نہیں دی، لیکن روزانہ اُن کو اسی حالت میں دیکھتے رہنے، اور ذہن میں اُن کا نقشہ قائم ہوتے رہنے نے اُس کو ترغیب دی کہ وہ اُن کو اٹھالے۔ پھر بھی اُس نے اس مرتبہ اُن کو قطعاً نہ چھوا، مگر کچھ دنوں کے بعد اُن کو اٹھایا، الٹ پلٹ کر دیکھا، اور پھر اس طرح کہ گویا اُس کی اُنکلیوں میں آگ جل اٹھی ہے فوراً ہاتھ سے اُن کو پھینک دیا۔ مگر آہستہ آہستہ فکر اُس کی ترغیب کو بھڑکاتی رہی اور ایک دن غالب آگئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اُن کو چڑھا ہی لیا۔ تو اس مسکنہ کو اس جرم میں مبتلا کرنے والی یہی بات تھی کہ اُس نے فکر کو دماغ پر طاری ہونے کا موقعہ دیا اور روزانہ اُس کے اثر کو پائدار بنایا اور جلد بھانے کی سعی کی بجائے اُس آگ کو بھڑکنے دیا۔ لہذا ضروری ہے کہ ہم اُس کی نگہداشت کریں اور کبھی ذہن و دماغ میں اس قسم کی فکر کو جگہ نہ دیں تاکہ پھر وہ عادت نہ بن جائے۔

عادت کی اہمیت | اب ہماری سمجھ میں یہ اچھی طرح آگیا کہ انسان زمین میں ایک چلتی پھرتی عادتوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور اُس کی قدر و قیمت کا اندازہ اکثر اس کی اُن عادتوں ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔

پس ایک انسان کی شخصیت کی اہمیت۔ اس کے لباس، لطافت، کلام و رفتار میں شیرینی و نرمی، کھانے پینے کے طریقے، جسمانی ضروریات کے سلسلہ میں روزانہ ورزش و غسل کی جانب توجہ، اور تیزی عقل کے لیے تہذیب و تربیت کی جانب خیال انہی چیزوں کا ظاہر ہوتی ہے۔ اور زندگی میں اس کی شخصیت کی تقویم اور اُس کی کامرانی کے درجات کی تعیین ان ہی عادات کی وجہ سے آشکارا ہو سکتی ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ انسان کا نیک یا بد ہونا

امین یا خائن ہونا، بہادر یا نامرد ہونا عادت ہی کی بدولت ہوتا ہے۔ بلکہ اُس کا سترست یا مریض ہونا (جو زندگی کے بڑے مراحل میں سے ہے) یہ بھی اسی عادت کے طفیل ہے۔ یہ اس لیے کہ بہت سے امراض کو نظافت، کھانے میں اعتدال، زندگی میں نظم و ترتیب وغیرہ کی عادت کے ذریعہ اُسی طرح ختم کیا جاسکتا ہے جس طرح بہت سے امراض میں مبتلا ہو جانا ان امور کے مخالف ”عادت“ قائم کر لینے سے ہوا کرتا ہے۔

کسی کا مقولہ ہے ”جو بیمار ہوا وہ مجرم ہوا“ یہ اس لیے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے اپنی اور اپنے ماحول کی بدبختی میں اضافہ کرتا ہے، تاہم یہ مقولہ علی الاطلاق درست نہیں ہے کیونکہ بعض امراض ایسے بھی ہیں جو انسان کو مصیبت میں ڈال دیتے ہیں مگر انسان میں اُن کے دفاع اور اُن کو دور کرنے کی قوت نہیں ہوتی

اور انفس کی بات یہ ہے کہ ہم اپنی ابتدائی زمانہ میں (جس میں عادات کی تکوین ہوتی ہے) اس قابل نہیں ہوتے کہ ہم فکرِ صحیح تک پہنچ سکیں، اور نہ ہمارے اندر وہ قوتِ تمیز ہوتی ہے جس سے ہم اشیاء کے اندر صحیح امتیاز کر سکیں، اور اُن میں سے بہتر کو چھانٹ لیں، تاکہ ہم اُس کے عادی ہوں۔ اور جب ہم اُس عمر کو پہنچتے ہیں اور اپنے عیوب کو دیکھتے ہیں، اور ہم اپنی بُری عادتوں پر نظر ڈالتے ہیں تو پھر اُن کی گرفت مضبوط ہو چکی ہوتی ہے اور اُن کی جڑ جم جانے کی وجہ سے اُن کا چھوڑنا ہمارے لیے سخت دشوار ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ناممکن نہیں ہوتا مگر مشکلات سے خالی بھی نہیں ہوتا۔

سگریٹ پینے یا شراب پینے کی مثال ہی کو لے لیجیے، ان میں سے کوئی چیز بھی مرغوب و محبوب نہیں ہے، بلکہ نفس اپنی فطرت میں ان سے نفرت کرتا ہے کیونکہ دونوں کا ذائقہ بھی خراب اور دونوں میں نقصان بھی موجود لیکن یہ دونوں چیزیں ایامِ شباب و کم عقلی کے دور میں انسان کے

سامنے آتی ہیں اور جب وہ اپنے ماحول پر نظر ڈالتا ہے تو دھوئیں اُڑانے والوں، اور شراب پینے والوں کو پاتا ہے، تو اُس کی محبت اُس کو بھی اُن کی تقلید پر آمادہ کر دیتی ہے اور اُس کو یہ گمان ہو جاتا ہے کہ اگر وہ بھی ان کی طرح عمل کرے گا تو ان کی نگاہوں میں اُس کی قدر و منزلت بڑھ جائیگی۔ اور یہ سمجھ کر ان میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

اور اگر وہ شروع میں عادی نہ ہو گیا ہوتا، اور پھر جب عقل نشوونما پاتی اور قوت فیصلہ مضبوط ہو جاتی تو شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا کہ وہ ان دونوں کا عادی بن سکتا۔

اور اسی سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کو اگر صالح مرقی مل جائے تو یہ قدرِ عظیم الشان نعمت، اور مفید دولت ہے۔ اور اگر کسی ذلیل طینت مربی کے ہاتھ میں پڑ جائے تو کس قدر سخت نقصان اور خسارہ کی بات ہے۔

وراثت اور ماحول

قدیم مشہور عقیدہ یہ تھا کہ سب انسان، اپنی استعداد اور طبیعت میں یکساں پیدا ہوتے ہیں۔ اور بعد میں "تر بیت" اُن کے درمیان اختلاف پیدا کرتی ہے لیکن علم جدید یہ کہتا ہے کہ کوئی شخص عالم وجود میں جسم، عقل، اور خلق سے اعتبار سے ساوی پیدا نہیں ہوتے اور اشخاص میں یہ اختلاف کبھی بہت ہی ہلکا ہوتا ہے اور قریب قریب مشابہ و مماثل کے ہو جاتا ہے اور کبھی اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ متضاد و متباہن کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف جڑواں بچوں کے درمیان بھی موجود ہوتا ہے اور اس اختلاف کا مبنی اول وراثت ہے اور پھر ماحول۔

وراثت | فطری قوانین میں سے ایک قانون یہ ہے کہ فرع (شاخ) اصل (جڑ) کے مشابہ کیلئے ہوتی ہے، اور اصل سے اسی جیسا ثمرہ و نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی لیے ہم بچوں

کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے آبا و اجداد کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اصول کا یہ رشتہ کتنا ہی بعید ہو جائے پھر بھی اُن کے کچھ نہ کچھ خصائص فروع میں ضرور پائے جاتے ہیں اور خصوصیات کا اصول سے فروع کی طرف منتقل ہونا اسی کا نام وراثت ہے۔ قانونِ وراثت کا ثبوت تو اجمالی طور پر اُن قوانینِ صحیح و ثابت میں سے ہے جن کا انکار ناممکن، اور جن پر شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اگرچہ اس موقع پر علماء کے درمیان سخت اختلاف ہے کہ کن چیزوں میں وراثت چلتی ہے، اور کن میں نہیں چلتی اور کس قدر وراثت کا اثر ہونا ہے اور کس قدر نہیں ہوتا۔ اور اگرچہ اس میں بھی شک نہیں کہ بعض قوانینِ وراثت ابھی تک اس قدر پوشیدہ ہیں کہ علمِ تاحال اُن کا اکتشاف نہیں کر سکا۔

تاہم اب اس نظریہ کی تفصیل ہم اُن انواع و اقسام کے تذکرہ سے کرنا چاہتے ہیں جن میں وراثت کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔

انسانی خصائص | انسان ہر جگہ اپنے اصول سے صفاتِ مشترکہ کا وارث بنتا ہے جیسے شکل میں وراثت | حواس، شعور، رجحانات اور عقل و ارادہ۔ اور یہ صفات اُس میں نسلاً بعد نسل وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں اور انہی خصائص کی بدولت جو اُس کو وراثت میں ملتی ہیں انسان اُن تمام امور میں غالب آجاتا ہے جن میں حیوان عاجز و درماندہ رہ جاتے ہیں۔

قومی خصوصیات | ہر ایک قوم کے خصائل و عادات کے پیچھے کچھ خصوصیات ایسی ہوتی ہیں جو اُن کو سلف سے خلف تک وراثت میں ملتی ہیں۔ اور یہی خصوصیات مختلف اقوام کے درمیان وجہ امتیاز بنا کرتی ہیں۔ اور یہ امتیازات صرف رنگ و روپ ہی کے اندر محدود نہیں بلکہ اُن کی صفاتِ عقلیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس خاص بشری کے امتیازات کے ماہرین نے اس کی تصریح کی ہے۔

دیکھتے جیٹھ مٹن، لاطینی اقوام وغیرہ میں بعض تو وہ صفات پائی جاتی ہیں جو دنیا کے تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور ان سے بالاتر کچھ وہ خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے یہ سب آپس میں ممتاز ہیں اور مختلف ناموں سے پکارے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب تم کسی انسان کو چلتے ہوئے دیکھتے ہو تو تجربہ سے پہچان لیتے ہو کہ یہ شرقی ہے یا غربی، انگریز ہے یا فرنچ ایسی طرح اگر بات چیت کرتے ہو تو فوراً پہچان لیتے ہو کہ بلاشبہ ہر قوم میں جد اجداد امتیازی صفات عقلی و خلقی موجود ہیں۔ یہی خصوصی صفات اس کا اندازہ و تخمینہ بتاتی ہیں کہ کسی قوم میں ترقی اور زندگی کی کامرانی کی کس قدر صلاحیت پائی جاتی ہے۔

والدین کی ہر ایک بچہ اپنے والدین کی صفات کا ورثہ پاتا ہے مگر ان صفات سے وہ صفات خصوصیات مراد نہیں ہیں جو والدین نے اپنی زندگی میں خود اختیاری طور پر پیدا کر لی ہیں بلکہ ہماری مراد فطری و طبعی خصائص سے ہے۔

پس ہم اپنے آبا و اجداد کے طبائع و تقومات سے اسی طرح حصہ پاتے ہیں جس طرح اپنی شکل و قامت میں ہم کو ان سے ورثہ ملتا ہے۔ اسی لیے یہ قول مشہور ہے کہ۔
”اگر تندرست و فرہنگ چاہتا ہے تو تندرست و قوی والدین کا انتخاب کر۔“
اور ایک شاعر اپنے لڑکے کی تعریف میں کہتا ہے۔

”میں اُس میں کم خوابی اور سرگراں نہ ہونے کی صفت پاتا ہوں اور یہ میرے سر کا اثر ہے۔“
اس لیے عام حالات میں کوئی ذکی یا غبی لڑکا اتفاقی طور پر ان صفات کا مالک نہیں بناتا، بلکہ اُس کے مجموعہ عصبی کے ساتھ ان صفات کا جو کہ اُس کو اپنے اسلاف سے وراثت میں ملے ہیں۔ بہت بڑا علاقہ ہے۔ اور ہماری بیشتر طبائع و حقیقت ہماری اسلاف کی طبیعتوں ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔ اور یہ دعویٰ معقول نہیں ہے کہ لڑکا اپنے والدین کی تمام صفات کا

تمام وکمال وارث ہوتا ہے۔ اس لیے کہ کبھی ماں باپ کے اوصاف طبعی میں سخت اختلاف ہوتا ہے۔ باپ مثلاً —، اور بے وقوف ہے، مگر ماں بہادر، اور عقلمند ہے تو کس طرح اولاد میں دونوں کے اوصاف کا تمام وکمال اجتماع ہو سکتا ہے ؟

لیکن کوئی علم یہ نہیں بتا سکتا کہ بچہ کو وراثت میں والدین سے جو متضاد صفات ملے ہیں اُن کے باہمی امتزاج سے اُس کو کس سے کس قدر حصہ ملا ہے۔

اور باوجود اس کے کہ بچہ کو اپنے آبا و اجداد سے اُن کی صفات وراثت میں ملتی ہیں، بچہ کے اپنے شخصی امتیاز و تحفظ کے لیے کچھ ایسی خصوصیات بھی ہوتی ہیں جن میں اُس کے آبا و اجداد کی شرکت نہیں ہوتی اور اُن ہی کی بدولت وہ غیروں سے شکل، صحت، رنگ، رجحانات، طبعی، عقلیت، اور اخلاق میں ممتاز نظر آتا ہے۔ اور پھر ”نسل“ ہر نسل کی اپنی شخصی حفاظت کے ساتھ ساتھ اپنی اولاد میں اسی طرح ان خصوصی صفات کو بطور وراثت چھوڑتی ہے۔

اور بسا اوقات یہ وراثت اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ والدین میں جو صفات خصوصی پائے جاتے ہیں وہ اولاد میں نظر نہیں آتے لیکن بعد میں پوتوں اور پوتوں کی اولاد میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔

دوسری طرح یوں سمجھو کہ شروع نسل میں جو خصوصی اوصاف پائے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بہت نیچے کی نسلوں میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نابینا کے چند لڑکیاں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ سب بینا ہیں اور نابینائی کا کوئی معمولی اثر بھی اُن میں نہیں پایا جاتا لیکن جب اُن کے لڑکے پیدا ہوئے تو اُن میں سے بعض نابینا پیدا ہوتے ہیں۔ یا ایک تندرست ماں کے قوی و تندرست بچہ پیدا ہوتا ہے مگر لڑکپن ہی میں ایسے مرض میں مبتلا ہو کر مر جاتا ہے جو اس کے

آبار واجد میں سے کسی اور پرل میں پیش آیا تھا۔

جب ان امور میں یہ سلسلہ تم کو صاف نظر آتا ہے تو ان ہی پر امور عقلی اور خلقی کے توارث کو قیاس کر لو۔ لیکن یہ خوب سمجھ لو کہ نظریہ وراثت کی صحت پر جزم یقین کے باوجود ابھی تک اس سلسلہ کے بہت سے قوانین پردہ راز میں ہیں اور علم ان کے اکتشافات کی جدوجہد میں مصروف ہے۔

یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ اس وراثت میں ہم اپنے آبار واجد سے نشوونما پائی ہوئی طبائع، اور بچختہ ملکات کو نہیں پاتے۔ بلکہ ان صفات کی استعداد اور ان کے جراثیم ہم میں موجود پائے جاتے ہیں۔ اس لیے تم نے نہ دیکھا ہو گا کہ سبجان کے صلب سے کوئی فصیح، حجاج کوئی ہلا کو اور نپولین سے کوئی جنگی بہادر پیدا ہوا ہو۔ لیکن ان کی اولاد میں ان صفات کی استعداد پائی جاتی ہے اور یہی استعداد ہے جس کی نشوونما ماحول کے ذریعہ ہوتی ہے اور اس میں ترقی ہوتی رہتی ہے اور یہی ”جوہرِ طبع کی“ علت ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ پوشیدہ قویٰ اور استعدادات تاخیر سے ظاہر ہوتی ہیں اور برسوں کے بعد سامنے آتی ہیں۔ اس کی وجہ ماحول میں نشوونما کی عدم صلاحیت یا اسی قسم کے دوسرے موانع کا پیش آ جانا ہے یہی حال بعض امراض جسمانیہ کا ہے مثلاً گذہ دہنی کا مرض تو لڑکے کو وراثت میں نہیں ملتا لیکن وہ اس مرض میں مبتلا ہو جانے کی استعداد اپنے باپ سے وراثت میں پاتا ہے۔ پس اگر اس استعداد کو ماحول سے اس طرح مدد ملے کہ مرض کے

لے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس معادن کمعادن الذہب والفضۃ خیادکم فی الجاہلیۃ خیاسکم فی الاسلام۔ (بیہقی فی شعب الایمان) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ انسان سونے چاندی کی کانوں کی طرح ہیں جو تم میں زمانہ جاہلیت میں بہترین اوصاف کے مالک تھے وہ اسلام میں بھی بہترین ہیں۔

وجود پذیر ہونے کے امکانات پیدا ہو جائیں تو وہ مرض میں مبتلا ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور یہی حال امراضِ خلقی کا ہے یعنی بچہ اپنے باپ سے غرور، ذلت، اور شراب کی طرف رجحان، وراثت میں نہیں پاتا بلکہ ان امور کی استعداد اس کو وراثت میں ملتی ہے، اور پھر اس استعداد کی وجود پذیری ماحول پر موقوف رہتی ہے۔

اور ان ہی استعدادات و جزائیم کے اعتبار سے انسانوں میں وراثت کی مقدار اور

لہٰذا جس طرح ملکات، استعداد کی صورتوں میں وراثت میں ملتے ہیں۔ اسی طرح مجموعہ عصبی اور اس کی خصوصیات بھی وراثت میں حسب استعداد ہی ملتی ہیں اور انسان مجموعہ عصبی کے اختلاف کے زیر اثر اپنے تاثر اور انفعال میں بھی مختلف ہوتی ہیں۔ لہٰذا تاثرات عصبیہ کو اپنی رفتار و فعل و انفعال کے وقت مقاومت اور مقابلہ سے دوچار ہونا پڑتا ہے، خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ ایک عصب (پٹھے) سے گزر کر دوسرے عصب پر اس کا گزر ہو رہا ہو۔ اور یہی مقابلہ کی کیفیت شدہ وضعف کے اعتبار سے مختلف انسانوں میں مختلف ہوتی ہے۔ بعض لوگوں میں یہ مقابلہ کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے اور تاثر جب ان میں نفوذ کرتا ہے تو وہ ان کو متاثر کرنے میں عرصہ دراز تک مشغول رہتا ہے اور جلد اثر نہیں کرتا۔ اور اس قسم کی عادت ان اشخاص کی ہوتی ہے جو موٹی سمجھ، اور ٹھنڈے مزاج کے ہوں۔ مگر یہ مشغل مزاج اور بردبار ہوتے ہیں۔ ان سے نہ کوئی اچنبھے کا کام صادر ہوتا ہے اور نہ کوئی بڑا کام۔

اس کے برعکس بعض انسان عصبی المزاج ہوتے ہیں، ان کے اعصاب پر تاثر بہت جلد ہوتا ہے اور ان کے اعصاب پر جلد فتح پالیتا ہے اور ان میں قوتِ مقاومت بہت کم ہوتی ہے، اور یہ عادت اکثر عقیل و فہیم، ذکی، متلون مزاج، اور تیز طبع انسانوں کی ہوتی ہے اور ان سے عجیب عجیب حرکات صادر ہوتی رہتی ہیں اور کبھی بڑے بڑے کام کر گزرتے ہیں، زور و رنج اور سیاست میں نڈر اور بے باک ہوتے ہیں، چاہتے ہیں کہ اپنے ماحول کو ان کی آن میں متاثر کر لیں اور اس پر چھا جائیں، لیکن قیادت و راہنمائی میں اچھے ثابت نہیں ہوتے، اور اس جماعت میں رخت و بلندی عادت کے درجہ میں ہوتی ہے، اور بعض اوقات جنون کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

اور جس طرح ہم وراثت کے متعلق کہہ چکے ہیں کہ یہ فقط استعداد کے درجہ میں ہوتی ہے اسی طرح مزاج عصبی کا حال ہے یعنی اولاد اپنے آباء و اجداد سے مزاج عصبی کا مرض وراثت میں (بقیہ صفحہ ۵۲)

میں اختلاف ہوتا ہے۔

مثلاً (ا) میں حُب ذات ساٹھ درجہ اور خوف پینتالیس درجہ اور غضب پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے اور (ب) میں حُب ذات اسی درجہ اور خوف بیس درجہ اور غضب پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے اور مقدارِ وراثت کے اعتبار سے صفات جس طرح (ا) میں پائی جاتی ہیں (ب) میں اس کے برعکس پائی جاتی ہیں۔

اوکبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص میں ایک ملکہ کی اس قدر زیادہ مقدار پائی جاتی ہے کہ وہ دوسرے (ملکات) کو بالکل مضمحل اورست کر دیتی ہے۔

سقراط ہی پر غور کیجیے کہ اُس میں حُب جستجوئے معلومات و بحث اس قدر نشوونما پائے ہوئے تھی، اور اس قدر زیادہ تھی کہ دوسرے (ملکات) کے ابھرنے کی اس میں کوئی گنجائش ہی نہ تھی۔ (علیٰ ہذا القیاس)

کبھی صفات | علماء میں اس بات پر قریب قریب اتفاق کے باوجود کہ بنیادی صفات جسمانی ہوں، یا عقلی و محسوس۔ وہ اصول سے فروع کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہیں، انسان میں کبھی صفات بھی پائی جاتی ہیں جن کی بنا پر ایک ہی قوم کے مختلف افراد میں اختلاف نظر آتا ہے اُن کو انسان خود حاصل کرتا ہے اور وہ اس کو وراثت میں نہیں ملتیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱) ہمیں پاتی بلکہ صرف اس مرض کے قبول کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے اور پھر مرض کا وجود عدم وجود ماحول کی اعانت پر موقوف رہتا ہے۔

اسی وجہ سے تم دیکھو گے کہ عصبی المزاج والدین کی اولاد اور نسل میں مختلف قسم کے افراد پیدا ہوتے ہیں ایک ماہر فن ہے تو دوسرا بے وقوف و بلید، تیسرا لغو شاعر ہے تو چوتھا دائم الخمر شرابی، اور پانچواں بہترین واعظ قوم یہ سب قوتِ افعال کی تیزی کے اعتبار سے ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں اور یہ وراثت اور ماحول کی مقدار کے لحاظ سے مفید اور مضربے، اور مختلف الاحوال ثابت ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں علماء کی ایک جماعت کا جن میں ڈارون، مارک، ہربرٹ اسپنسر شامل ہیں یہ خیال ہے کہ ایک معین حد تک کسی اوصاف میں بھی وراثت کو دخل ہے۔ اس لیے ایک شخص اگر کسی اپنی حرکت سے کسی مصیبت میں مبتلا ہو گیا تو ہو سکتا ہے کہ اُس کا لڑکا بھی اُس میں مبتلا ہو۔ اسی طرح اگر دو بچے بنیادی صفات میں مساوی ہوں تب بھی یہ ہوتا ہے کہ اُس شخص کا بچہ جس نے علم و اخلاق میں کمال پیدا کیا ہو اُس جیسا عالم و صاحبِ اخلاق ہو جائے، اور جو شخص ان اعمالِ حسنہ کے اکتساب سے محروم ہے اُس کا بچہ بھی محروم رہے۔

مگر علماء کی دوسری جماعت نے اس سے قطعاً انکار کیا ہے اور اُن کا خیال ہے کہ ایک شخص اگر اپنی زندگی میں کچھ خصوصیات و صفات کسب و اکتساب سے حاصل کرتا ہے تو اُس کی اولاد میں وہ صفات وراثتہً نہیں چلتیں۔ مثلاً وہ امراض و مصائب جو انسان پر اُس کے کسی حرکات سے طاری ہوتے ہیں وراثت سے جدا ہیں۔ سو اگر کسی شخص کی کلائی ٹوٹ گئی ہو یا آنکھیں جاتی رہی ہوں تو اُس کی اولاد ان عیوب و نقائص سے قطعاً پاک پیدا ہوتی اور محفوظ رہتی ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ تنہا وراثت ہی تخلیق و تکوین انسانیت کے لیے عامل نہیں ہے بلکہ اُسی کے پہلو میں ایک اور زبردست عامل ”ماحول“ بھی ہے جو اُس کے ساتھ ساتھ عمل کرتا، اور اُس وراثت کی اصلاح و فساد کرتا رہتا ہے۔ اس کی تفصیل ذیل میں مذکور ہے۔

ماحول

”ماحول“ اُن اشیاء کو کہا جاتا ہے جو جاندار جسم کو گھیرے ہوئے ہوں اور جسم کی نشو و نما کرتے ہوں۔ مثلاً نباتات کا ماحول مٹی، اور جو (خلا) ہے اور انسان کا ماحول شہر، دریا، نہریں

خلا، اور قوم و ملت ہے۔ اس لیے کہ انسان کی نشو و نما ان ہی کے دائرہ میں ہوتی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک طبعی (مادی) اور دوسری اجتماعی (روحی)۔
 طبعی ماحول | طبعی ماحول کے متعلق افلاطون کے زمانہ سے آج تک لکھنے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے اور اُس کی شرح و تاثیر کی پوری تفصیل کی ہے اور ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں بھی اس پر کافی لکھا ہے۔

در اصل جائز احتم کا ”نمو“ بلکہ اُس کی ”حیات“ اُس ماحول پر موقوف ہے جس میں جسم اپنی زندگی اس طرح گزارتا ہے کہ اگر وہ اس کے لیے سازگار نہ ہو تو کمزور ہو جائے یا فنا ہو جائے۔ لہذا ہوا، روشنی، خلا، کاتیں، شہری زمیں، اور زمینوں میں دریا، نہریں، گودیاں اور زندگی کی دیگر ضروریات کا بننے والوں کی صحت اور اُن کی عقلی و خلقی حالت پر اثر پڑتا ہے اور یہ سب چیزیں اُن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

پس اگر جائز احتم کے لیے اُس کا ماحول اُس کے مناسب ضروریات کا مددگار نہ بنے تو جسم کا نشو و نما رک جاتا ہے، کیونکہ حقیقت جسمانی حیات، صرف جسم اور اُس کے ماحول کے باہمی اشتراک ہی کا نام ہے اور یہی حال حیاتِ عقلی کا ہے کہ عقل اور اُس کے ماحول کے درمیان اگر مناسب اشتراک ہے تو حیاتِ عقلی کا وجود بھی ہے ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ عقل کی بقا و ترقی کا مدار اس پر ہے کہ وہ اپنے ماحول پر غور و فکر کے ساتھ نظر ڈالے اور اپنے چار جانب محیط ماحول سے استفادہ کرے۔

عہدِ حاضر کے ایک مصنف نے لکھا ہے :-

”مورخین نے عہدِ قدیم سے اُقلیموں اور تمام جغرافیائی چیزوں کے متعلق کافی تفصیل سے لکھ دیا ہے کہ جماعتوں اور قوموں کی ترقی میں ان کی تاثیرات کا

کس قدر عظیم الشان ذل ہے۔ یونان میں پہاڑوں اور طویل طویل ساحلوں کی کثرت، اُلی میں سات بلند پہاڑوں کا وجود، گرین لینڈ میں سخت سردی اور نہ ختم ہونے والی رات افریقہ میں سخت گرمی اور آفتاب کی بھلس دینے والی شامیں، اور امریکہ میں زرخیز و شاداب زمینیں، ایسے موثرات ہیں جن کے متعلق کتابوں کے ابواب ان مباحث کو پُر ہیں کہ ان مقامات کے باشندوں پر ماحول کی ان خصوصیات نے کیا اثر کیا، اور ایسی خصوصیات کے اثرات کیا مرتب ہوتے ہیں؟

پس اگر اسکیمپس کے ماحول کو نیو انگلینڈ کے باشندوں کے ماحول سے بدل دیا جائے، یا برطانوی ماحول کو حبشی ماحول سے تبدیل کر دیا جائے تو تم خود مشاہدہ کرو گے کہ اس تبدیلی ماحول سے اُن کے اخلاق میں کس قدر بڑا تغیر پیدا ہو جائیگا۔ اور اگر ہم یہ کہیں تو بیجا نہ ہوگا کہ انسان کی جائے ولادت اور اُس کے وطن کا بھی اُس کی صفات کی تعیین و تحدید میں فی الجملہ ذل ہے، اور اُس کے ذریعہ سوہیاں بھی معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں کہ وہ عالم ہے یا جاہل، کاہل ہے یا چست، وحشی ہے یا متمدن۔“

اس سے یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ انسان اپنے ماحول کے سامنے بالکل مجبور اور دست بستہ قیدی کی طرح ہے کیونکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ اُس کو اپنی عقل اور اپنے ارادے کی طاقت کے مطابق اپنے اصلاحِ حال کے لیے ماحول کو بدل ڈالنے، یا اُس پر غالب آنے کی قوت موجود ہے۔ اور اُس کو ہر وقت یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اپنی مصلحت کے مطابق خدمت لے۔ یا یوں کہہ دیجیے کہ موروئی صفات اپنے ماحول میں اپنی ترقی کے لیے ہر طرح قطع و برید کر سکتی ہیں۔ اور انسانوں کی کامیابی و ناکامی حیات کا راز اسی میں مضمر ہے کہ وہ اپنی

ماحول سے اور اُن اثبات سے جو اُن کا احاطہ کیے ہوئے ہیں خدمت لینے پر کس درجہ قادر ہیں؛ تاکہ وہ اُن کو اپنے نفع اور فائدہ کی صورت میں تبدیل کر سکیں۔ اور تربیت کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد یہی ہے کہ انسانوں کو اُن کی زندگی میں اس کے لیے تیار کر دیا جائے۔

اجتماعی ماحول | ماحول کی دوسری قسم اجتماعی (روحانی) ہے، یہ اُس نظم اجتماعی کا نام ہے جو انسان کی جماعتی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ مثلاً مدرسہ، قیام گاہ، خدمت، حکومت، مشائخ و نیب، معتقدات، افکار، عرف، رائے عامہ، مثل اعلیٰ، لغت، ادب، فن، علم، اخلاق اور اسی قسم کی وہ تمام چیزیں جو مدنیت و تمدن سے پیدا ہوتی ہیں۔

انسان جب تک غیر تمدن ہوتا ہے اُس وقت تک اُس پر طبیعی (مادی) ماحول کا اثر غالب رہتا ہے۔ اور جب اُس کو تمدن کی ہوا لگتی ہے اور وہ اُس سے بہرہ ور ہوتا ہے تب اُس میں اجتماعی (روحانی) ماحول کا اثر سرایت کرنے لگتا ہے، اور وہ آہستہ آہستہ اُس پر اپنا زبردست تسلط جما لیتا ہے اور اُس میں یہ قدرت ہو جاتی ہے کہ ماحول کی اصلاح حال کے لیے کسی قسم کا تغیر کر سکے، یا اُس پر تسلط جاسکے۔ نیز اس سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے نفس کو معتدل حالت پر لاسکے۔

پس اگر وہ اُس اقلیم کا باشندہ ہے جو سخت گرم فضا رکھتی ہے تو وہ اس سے محفوظ رہنے کے لیے باریک اور سپید لباس اختیار کرے گا۔ اور اپنے مکانات کی تعمیر میں ایسے خاص اسلوب کا لحاظ رکھے گا جن سے فضا میں خشکی پیدا ہو سکے۔ اور اگر اُس کے شہر میں دریا پر قدرتی گودی (کشتیوں اور جہازوں کے لیے ساحلی اسٹیشن) موجود نہیں ہے تو وہ مصنوعی گودی بنائے گا، اور اگر اُس کے ملک میں زراعت کی قابلیت نہیں ہے تو وہ علم کے ذریعہ ایسے حالات پیدا کرے گا کہ زمینوں میں زراعت کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور اگر اُس کی ضرورت کی کسی چیز میں

طبی قوت کمزور ہے یا بالکل ناپید ہے تو وہ دوسری مادی قوت مثلاً بھاپ، بجلی کے ذریعہ اُس
گم شدہ قوت کا بدل پیدا کر گیا۔

غرض انسان حسبِ توفیق عقل اپنے مادی یا اجتماعی ماحول سے متاثر ہونے کے باوجود
ایک حد تک اس پر قادر ہے کہ وہ اپنے مناسب حال ماحول بنانے میں اقدام کرے،
اور اپنی جدوجہد سے اُس کو عالمِ وجود میں لے آئے۔

اوپر طبعی اور اجتماعی دونوں ماحول میں دو متضاد اثرات پائے جلتے ہیں یعنی انسان
یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کے حصول کی سبیل کرے، اور اُن میں زیادہ سے زیادہ
ترقی کی شکلیں پیدا کرے، اور یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کو کمزور کر دے اور اُس کو آہستہ
آہستہ فنا کر دے۔ مثلاً اگر نباتات غیر زرعی اور بخیر زمین میں لٹی گئی ہیں تو اُن کا ماحول اُن کو
برابر کمزور کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ اُن کو جلا کر قطعی فنا کر دیتا ہے۔ اور اگر ان ہی کو مفید اور زرخیز
زمین میں کاشت کیا جائے تو اُن کا ماحول ان کو ترقی دیتا، اور نشوونما میں مدد کرتا رہتا
ہے اور آخر کار یَنْبُتٌ مِنْ کُلِّ شَرِیْحٍ بھیجے گا سماں پیدا کر دیتا ہے۔

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتًا بَازِدًا اور پاک و زرخیز زمین اپنے رب کے حکم سے سبز یا
ربہ والذی خُبثٌ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَجَسًا اگاتی ہوا زرخیز و ناکارہ زمین میں نگی چیز کے
(اعراف) علاوہ کچھ نہیں اگتا۔

انسان کا بھی یہی حال ہے کہ اگر اُس کی نشوونما عمدہ ماحول یعنی اچھے مکان، ترقی
پذیر مدرسہ، مہذب و شائستہ رفقاء کے درمیان ہو،۔۔۔ اور انصاف پسند قانون
اُس پر حکم کرے ہو اور وہ صحیح دین و ملت کو اختیار کرے تو اس ماحول میں اُس کی نشوونما عمدہ اور

لہ اور اگائی اُس میں ہر ہر رونق کی چیز۔

اُس کی تخلیق بہتر سے بہتر ہوگی۔ ورنہ اس سے متضاد ماحول میں اُس کا شریر و مفسد بننا تسرین قیاس ہے اور بہت سے اجتماعی اور اخلاقی امراض کا سبب بھی اکثر ماحول ہی ہوا کرتا ہے۔ افلاس، سائلوں اور پاپاہجوں کی بہتات اور بد خلقی، یہ سب امور اکثر بُری تربیت ہی کے نتائج ہوتے ہیں۔ اور نظامِ اجتماعی کی بیشتر خرابیاں غیر مناسب رہائش میں نشوونما پانے ہی کی بدولت عالمِ وجود میں آتی ہیں۔

اسی لیے تم دیکھو گے کہ چوری کے مجرم، نااہل و ناکارہ اشخاص، اور بازاری اجلاٹ لوگوں کی اولاد میں سے قاتل اور ڈاکو زیادہ تر وہی ہوتے ہیں جو شائستہ گھرانوں اور عمدہ مدارس کی تعلیم سے محروم ہیں، اور یونہی بُری صحبتوں میں پھوڑ دیے گئے، اور اُن کا یہ بُرا ماحول برابر اُن میں اثر پیدا کرتا رہا۔

وراثت اور ماحول | یہ بات تو شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ وراثت اور ماحول دونوں جاندار کے درمیان علاقہ جسم کی قدر و قیمت بتاتے، اور اُس کی کامیابی و ناکامی کی تحدید و تعین کرتے ہیں۔

مگر یہ ضرور اختلافی چیز ہے کہ دونوں میں سے نسبت کس کو کس قدر دخل ہے، اور جاندار موجودات پر کون زیادہ اثر انداز، اور اُن کی ترقی کا کون زیادہ کفیل ہے۔ اور چونکہ اسی پر اجتماعی اصلاحات کا بہت کچھ انحصار ہے۔ اس لیے علماءِ نقد و تبصرو نے اسی موضوع کو بحث و محاشہ کی ایک اہم کڑی سمجھا ہے۔ اور اس سلسلہ میں اُن کے دو مذہب ہیں۔ ایک گروہ کے سرخیل فرانسس جالٹون اور کارل بیرن ہیں اُن کا خیال ہے کہ انسانی زندگی میں سب سے زیادہ اثر انداز وراثت ہے اور ماحول (میتہ) اُس کے مقابلہ میں ایک کمزور عامل کی حیثیت رکھتا رکھتا ہے۔ اُن کا قول ہے کہ۔

”وراثت کے ذریعہ انسان کی ولادت ہی کے وقت سے اُس کی نوع مقرر کر دی جاتی ہے، اُسی کے ذریعہ اُس کے اخلاق کی تخلیق ہوتی ہے اور اُس ہی کے واسطے سے اُس کی عقل کی مقدار معین ہوتی ہے اور نوع انسانی کی ترقی و ارتقا کے لیے سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے وہ زن و شو کے بہترین انتخاب کے ذریعہ وراثت کی اصلاح و بہتری پر اوطبعی و اخلاقی اعتبار سے جن زن و شو میں صلاح و خیر موجود نہ ہو اُن میں تولد مناسل کے سلسلہ کو روکنا ہے“

اور اکثر علماء و اجتماع و حیات، اور بعض جدید علماء کا خیال ہے کہ نوع انسانی میں تاثیر وراثت کی قیمت کو اس حد تک بڑھانا حقیقت سے بہت زیادہ تجاوز ہے۔ اس لیے کہ اکثر جمہانی عیوب کا سرچشمہ ماحول ہے نہ کہ وراثت اور اسی فیصدی سے زیادہ بچے اپنی ہنر و سرشت میں صالح پیدا ہوتے ہیں مگر بعد میں ماحول ہی اُن کو مریض (غیر صالح) بناتا ہے۔ نیز بحیثیت شروع ہی سے صاحب عقل سلیم اور قابل نشو و نما و حسن استعداد سے مزین پیدا ہوتا ہے اور یہ وراثت کی سخاوت سے ہوتا ہے، مگر ان عطایا و الہی کی ترقی و تربیت کا اعتماد صرف ماحول پر ہی منحصر ہے اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اگر شریر اور ذلیل انسانوں کے اُن اسباب ردیہ و خبیثہ کا ازالہ کر دیا جائے جن کے ماحول میں وہ گھرے ہوئے ہیں تو اکثر انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ جرائم کا تعلق وراثت سے ہے یہ صحیح نہیں ہے بلکہ وہ زیادہ تر ماحول کے نتائج ہیں۔

ماحول کے قوی اثر کا اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہو گا کہ بازاری اور بد اخلاق لوگوں کی اولاد جب بچپن ہی میں بُرے ماحول سے محفوظ ہو جاتی ہے تو اُن کے اخلاق میں عظیم الشان تغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ حسنِ عمل اور خوبی سے بہرہ ور ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے اُسی خراب

اور فاسد ماحول میں گھبرے رہیں تو نہایت متمدن اور سرکش مجرم بن جاتے ہیں۔ اسی لیے بعض علماء اخلاق نے تو یہاں تک کہہ دیا

”آبا و اجداد کی برائیوں کا اولاد پر ایسی حالت میں کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ ان کی ولادت و تربیت تو ان کے آبا و اجداد کے عہدہ ماحول کے وقت ہوئی ہو اور ان کے آبا و اجداد میں ذلالت و رکاکت بعد میں پیدا ہوئی ہو۔“

اور اگر سقراط، فلاطون اور ارسطو ایسے ماحول میں نشو و نما پاتے جس سے ان کی عقل میں حیرت زان نشو و نما اور ترقی ہوئی تو ہرگز فیلسوف اور حکیم وقت نہ ہوتے بلکہ معمولی انسان ہوتے اور ہر بلند مرتبہ اور رفیع الشان انسان کا یہی حال ہے۔

اور جن امور کو وراثت کی جانب منسوب کیا جاتا ہے ”اگر باریک بینی سے کام کیا جائے تو بیشتر ان میں سے ماحول کے ساتھ متعلق و منسوب کرنے پر ٹینگے خصوصاً جن کو تم وراثت اجتماعی کہتے ہو یعنی امت کے لیے اجتماعی نظام، سیاسی نظام، افکار اور رائے عامہ وغیرہ تو یہ سب امور افراد قوم کی عقلوں پر اثر انداز ہوتے اور ان کو خاص قالب میں ڈھالتے ہیں اور پھر سلف سے خلف کی جانب چلتے ہیں۔ اسی حقیقت کا نام ماحول ہے۔“

بہر حال حسب اختلاف اقوال وراثت اور ماحول دونوں میں سے جو بھی کم و بیش مؤثر ہو صرف یہی دو عامل ہیں جو جسم، عقل اور خلق انسانی میں پوشیدہ اور ان پر اثر انداز ہیں۔

ایک شاعر کا قول ہے ”میں دو قسم کی عقل دیکھتا ہوں، ایک فطری اور دوسری مصنوعی اور اکتسابی۔ اور مصنوعی عقل، فطری عقل کے بغیر اسی طرح بیکار ہے جس طرح سو لچ کر نوں کے بغیر سفید اور بعض کا قول ہے کہ

ماحول و وراثت دونوں مضروب، اور مضروب فیہ کی طرح نہیں ہیں اگر دونوں میں سے

کوئی ایک بھی صفر ہوگا تو نتیجہ صفر ہی نکلیگا، اور دونوں ایک دوسرے کے ذریعے بڑھتے اور ترقی پاتے ہیں اور ماحول "کہ جس کے سلسلہ میں تربیت بھی شامل ہے" اس کی قدرت نہیں رکھتا کہ معدوم محض سے کسی چیز کی تخلیق کر سکے۔ اور نہ وہ کسی خالص بے وقوف کو فیلسوف و حکیم بنا سکتا ہے۔ اور نہ ایسے شخص کو جو کہ ہاتھ کی نرمی سے کلیتہً محروم ہو مصور بنا سکتا ہے، ہاں البتہ یہ ضروری ہے کہ ہر نشو و نما پانے والی ہستی کو عمدہ ماحول کے ساتھ گھیر دیا جائے تاکہ وہ اس کی استعداد کے مطابق اس میں صلاحیت پیدا کر دے۔

اور یہ تو قطعاً محال ہے کہ وراثت اور ماحول کو کسی باریک بسے باریک آلہ سے بھی وزن کیا جاسکے اور ان کے درمیان کوئی مہین سے مہین نسبت مقرر کی جاسکے۔

ارادہ

اس سے قبل ہم کہہ چکے ہیں کہ اعمال کی دو قسمیں ہیں ایک غیر ارادی کہ جن میں ارادہ کو مطلقاً دخل نہ ہو جیسا کہ حرکات قلب کی ضربیں، سانس کا چلنا، اور ضم کا عمل۔ اور دوسرے ارادی یعنی وہ اعمال جن میں ارادہ کو دخل ہے اور وہ ہی ان کے وجود کا سبب ہے جیسے کہ کتابت و خطابت۔

اور اعمالِ عادیہ مثلاً رفتار، ادائے نماز، پڑھنا وغیرہ، تو یہ اپنے وجود میں آنے کے لیے تو ارادہ کے محتاج ہوتے ہیں۔ مگر جب یہ شروع ہو جاتے ہیں تو اپنی تکمیل میں ارادہ کے محتاج نہیں رہتے۔

اب ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ عملِ ارادی کی ایک مثال بیان کریں اور پھر اس کی تحلیل کر کے یہ بتائیں کہ اس میں ارادہ کے لیے کونسی جگہ ہے۔ فرض کرو کہ تم کتابت میں مشغول ہو

تم نے طے کیا کہ کتابت کو ختم کرو، اور کھانا کھانے کے لیے دسترخوان پر بیٹھو۔ سو اگر ہم اس عمل ارادی کی تحلیل کریں تو اس کو حسب ذیل اشیاء پر مشتمل پائینگے۔

(۱) بھوک کی تکلیف کا احساس۔ یہی احساس و شعور ”جو اس وقت تکلیف و الم کے لیے ہے اور بعض صورتوں میں لذت و راحت کے لیے“ دراصل اعمال کی اساس و بنیاد ہے۔ کیونکہ جب تک اس کا وجود نہ ہو عمل کا وجود ناممکن ہے۔

(۲) کھانے کی طرف میلان۔ جو گذشتہ حیرتہی کی لذت اور موجودہ بھوک کی تکلیف میں اس کے وصل کے تصور کی بدولت پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ واضح رہے کہ یہ میلان غیر ارادی شے ہے اس لیے کہ بسا اوقات انسان کا مطلق ارادہ نہیں ہوتا، مگر پھر بھی یہ میلان طبعی موجود ہوتا ہے۔

اور بہت سی مرتبہ متعارض میلانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی مثال کو لیجیے انسان کا میلان کبھی ایک لحظہ میں کھانے کی طرف ہو جاتا ہے جبکہ وہ شکم سیری کی لذت کا تصور، اور بھوک کی تکلیف کا احساس کرتا ہے۔ اور اس لحظہ کے قریب ہی فوراً کتابت کرتے رہتے یہی طبیعت مائل رہتی ہے کیونکہ وہ اس لذت کا تصور کرتا ہے ”جو اس موضوع کے پورا ہونے پر اس کو محسوس ہوتی ہے“ جس کی وہ کتابت کر رہا ہے اور اس کے ناقص رہ جانے کی تکلیف کو محسوس کرتا ہے۔ اس حالت کا نام ”حالت تروی“ ہے

(۳) اور یہ تروی وہ کیفیت ہے جس کی بدولت انسان دو قسم کے میلان یا متعارض میلانات کے درمیان متردد رہتا ہے، اور مختلف میلانات کے نتائج کے درمیان موازنہ کرتا ہے (۴) اس کے بعد مختلف میلانات میں سے ایک ترجیح پا جاتا ہے اور عقل ان میں سے ایک کو قبول کر لیتی ہے۔ اور باقی کو چھوڑ دیتی ہے اور اس کو میل متغلب ”رغبت“ کہا

جاتا ہے۔

بعد ازاں عزم اور تصہیم کا درجہ آتا ہے اور اسی عزم کا نام ارادہ ہے اور اس کے بعد عمل وجود پذیر ہوتا ہے۔ اور یہ کوئی ضروری بات نہیں ہے کہ عمل ہمیشہ ارادہ کے بعد وجود پذیر ہو ہی جایا کرے۔ اس لیے کہ انسان جب ارادہ اور عزم کرتا ہے تو قریب و بعید دونوں قسم کے امور کا ارادہ کرتا ہے۔ اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اگر اُس کا عزم و ارادہ ایسی شے سے متعلق ہے جو

(حاشیہ تعلق صفحہ ۶۲) یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ ”میلانات میں سے کونسا میلان غالب ہوتا ہے“ مثلاً مذکور بالا مثال میں کبھی انسان عمل کتابت جاری رکھنے پر مائل ہوتا ہو اور کبھی ختم کر کے کھانا شروع کرنے پر۔ اب بتائیے کہ ان دونوں میں کونسا میلان غالب ہوگا؟ اس سوال کا جواب بعض علماء نفسیات نے دیا ہے کہ ہر ایک میلان مخصوص نفسیاتی حالت کا تابع ہوتا ہے یعنی کتابت کی طرف جو میلان ہوتا ہے وہ نفس کی خاص حالت کے تابع ہے، اور کھانے کی جانب جو میلان ہوتا ہے وہ نفس کی دوسری خاص حالت کے زیر اثر ہے۔ اور اصطلاح میں نفس کی اس حالت کو ”جہان میل“ یا ”عالم رجحان“ کہا جاتا ہے۔ اور نفس کے حالات میں اکثر ایک زمانہ گزرنے پر تغیر و تبدل پیدا ہوتا ہے اور کبھی اچانک و یکبارگی بھی انقلاب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک انسان عالم فرح و سرور میں مست ہے اچانک اپنی درست فکری موت کی خبر وحشت اثر سن لے اور غمزدہ و رنجیدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ یا یوں سمجھو کہ ایک انسان لا ابالی پن، اور کبر و نخوت، میں گزار رہا ہے۔ لیکن اتفاقاً اخلاقی موعظت، اور پند و نصیحت کو سن لے اور فوراً ہی اُس کی نفسیاتی کیفیات میں انقلاب عظیم برپا ہو جاتا ہے۔ اور ان کیفیات کی ہر ایک دنیا اپنے پیچھے ایک خصوصی میلان رکھتی ہے۔ پس عالم سرور کے پیچھے مثلاً گناہ سننے، اور تصاویر کے دیکھنے کا میلان وابستہ ہے۔

اور دنیائے غم کے پیچھے انقباض و خلوت گزینی وغیرہ کا میلان پایا جاتا ہے۔ اور عالم کبر و نخوت کے پیچھے مدہوشی و سرمستی کے سامان کا میلان ظاہر ہوتا ہے۔ اگر اس عالم میں اُس پر کسی وعظ و پند نے اثر کیا تو یک لخت اُس کی حالت میں تغیر و تبدل ہو جاتا ہے اور وہ شراب نوشی سے بیزار ہو کر اعمالِ صالحہ کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ یہی حال دوسری مثالوں کا ہے۔

اور ان ہی علماء کا قول ہے کہ میل غالب دراصل اُس میل کا نام ہے جس کا عامل دوسرے

امیال و رجحانات کے عاملوں سے قوی تر ہو خواہ وہ عامل خود اپنی ذات میں عامل قوی میں سے شمار ہوتا ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔

اس سے قریب تر ہے تو اُس کا وہ ارادہ عمل کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ مثلاً اُس نے چاہا کہ ہاتھ کو حرکت دے اور سامنے رکھی ہوئی کتاب کو اٹھالے۔

اور کبھی ارادہ کا یہ تعلق بعید شے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے تو اُس صورت میں کبھی ”ارادہ“ عمل کی صورت اختیار کرتا ہے اور کبھی نہیں کرتا۔ مثلاً اُس نے غم کیا کہ وہ کل فلاں جگہ ضرور جائیگا، یا اس سال میں لعنت کی فلاں کتاب ضرور ختم کر لیگا۔ پس اگر غم کا یہ عالم مسلسل اُس پر غالب رہا تو ”غم“ عمل کی صورت اختیار کر لیگا۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر ”غم“ عمل کی صورت اختیار نہ کر سکیگا، کیونکہ جو عالم غم کے وقت موجود تھا وہ آج متغیر و متبدل ہو گیا۔ اور جو صورت کہ ذہن میں ارادہ کے وقت منقش ہوئی تھی آج اُس میں انقلاب نمودار ہو گیا۔ اور اگرچہ غم تو پایا گیا لیکن جب وقت آیا تو وہ عمل کی صورت اختیار نہ کر سکا۔

بہر حال اس طویل کلام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عمل ارادی مسطورہ ذیل امور کو شامل ہے۔

(۱) شعور (۲) رجحان (۳) تروی (۴) غم

اور اس کے بعد عمل کا نمبر آتا ہے جو کبھی وجود پذیر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ ہم اس قوت پر ہرگز یہ ارادہ نہیں رکھتے کہ اس بحث پر تفصیلی بحث کریں اور اُس کی دقیق تشریحات کو موٹسکا کریں۔ اس لیے کہ یہ علم انفس کا کام ہے۔ ہمارا مقصد تو صرف اس قدر ہے کہ اس جگہ یہ واضح کر دیں کہ ارادہ کس شے کا نام ہے۔ تاکہ انفس اعمال اور ان کے ارادہ کے درمیان انسان کو خلط نہ پیدا ہو اور وہ ایک کو دوسرے سے ممتاز کر سکے۔

”ارادہ“ ایک ارادہ قوی حیات میں سے ایک قوت کا نام ہے جس طرح کہ بھاپ یا بجلی قوت کا نام ہے۔ وغیرہ اور یہ قوت انسان میں ایک حرکت پیدا کرتی ہے اور اُسی سے اعمال

ارادیہ کا صدور ہوتا ہے۔ اور تمام ملکات و قولے انسانی سوئے ہوتے ہیں۔ اور ارادہ ہی ان کو پیدا کرتا ہے۔

پس ایک صنّاع کی ہمارت، مفکر کی قوتِ عقل، عامل کی ذہانت، عضلات کی قوت، واجب و ضروری کا شعور، لائق و نالائق امور کی معرفت، ان تمام اشیاء کا حیاتِ انسانی پر اُس وقت تک مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک کہ قوتِ ارادی ان کو حرکت میں نہ لائے، اور یہ سب اُس وقت تک بے قیمت ہیں جب تک کہ ارادہ ان کو عمل کی شکل و صورت نہ پہنائے۔

ارادہ کے دو قسم کے عمل ہوتے ہیں۔ ایک عملِ دافع، دوسرا عملِ مانع۔ یعنی ایک یہ کہ ارادہ قویٰ انسانی کو کبھی عمل کی جانب دفع کرے یا حرکت دے قرأت کی جانب یا تہذیب و خطابت کی جانب مثلاً، اور کبھی ان کو حرکت کر دے اور انسان پر اُس کا قول و فعل حرام کر دے۔

اور قوتِ ارادی اپنی ان دونوں قسموں کے ساتھ تمام امورِ خیر و شر کی منبع و معدن ہے، یعنی تمام فضائل اور رذائل ارادہ ہی سے پیدا ہوتے ہیں پس سچائی، بہادری، اور پاکدامنی یا تو اُس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے جو قولے انسانی کو ایک خاص طریقہ سے آگے بڑھاتا اور حرکت دیتا ہے یا اُس ارادہ سے جو ان قویٰ کو ایک خاص طریق پر گامزن ہونے سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حال ہے ان امور کی ضد جھوٹ وغیرہ کا جو رذائل میں شمار ہوتے ہیں

لے کاؤنٹ نے علمِ الاخلاق کی اپنی مشہور کتاب کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے :-

”دینا، اور ماوراءِ دنیا میں کوئی چیز ارادہ کے سوا ایسی نہیں ہے جس کو بغیر کسی قید و شرط کے یہ کہا جائے کہ یہ طیب اور عمدہ ہے۔ پس مال، جاہ و صحت، اور ایسی قسم کی دوسری چیزیں طیب ضرور کہی جاتی ہیں مگر اُس شرط کے ساتھ کہ وہ عمدہ مقاصد میں استعمال کی جائیں لیکن ارادہ طیبہ تو بغیر کسی شرط و قید کے طیب کہا جاتا ہے، اور یہی کاؤنٹ کہتا ہے کہ

قوتِ ارادہ | ارادہ قوی سے ہماری یہ مراد ہے کہ ایسا ارادہ ہونا چاہیے کہ جس چیز کی طرف وہ رخ کرے اُس کو کر گزرے خواہ کتنے ہی دشوار گزار مرحلے اُس کی راہ میں رکاوٹ ڈالیں، اور کتنی ہی خوفناک گھاٹیاں اُس کی راہ میں حائل ہوں۔ اور اپنی وسعت و قدرت کے مطابق موانع کی تذلیل و تحقیر میں ممکن سعی اور جد و جہد سے کام لے۔ اور اس درجہ پر پہنچ جائے کہ اپنے رخ سے ہٹنے کو دنیا کی تمام دشواریوں سے زیادہ دشواری اور مصیبتوں سے زیادہ مصیبت سمجھنے لگے۔

یہی وہ قوی ارادہ ہے جو حیاتِ انسانی کی کامرانیوں کا راز اور حیلِ القدر انسانوں کی زندگی کا عنوان ہے۔ جب وہ کسی کام کا ارادہ کر بیٹھتے ہیں تو پھر کوئی طاقت اُن کو اُس سے نہیں ہٹا سکتی، وہ ہر راہ سے اُس کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں، اور اُس کے حصول کے لیے ہر سخت سے سخت مصیبت و پریشانی کو جھیلنے ہیں۔

بلال صہیبؓ، روحی، سلمان فارسیؓ، سعید بن جبیرؓ، احمد بن حنبلؓ، ابن تیمیہؒ، احمد سرہندیؒ، سید احمدؒ، اسماعیل شہید اور محمود الحسنؒ جیسی بزرگ مذہبی استقلال اور جراتِ حق کی روشن تاریخ میں "قوتِ ارادی"

ارادہ، ایک جوہر کیا ہے جو اپنے خاص نور سے اشیاء کو روشن کرتا ہے؟ اور یہاں یہ تمیز کرنا بھی ضروری ہے کہ ارادہ اور رغبت میں فرق ہے۔ یعنی مجرد رغبت یا یوں کہو کہ مجرد تمنا، خیر "غیر" نہیں ہو سکتی۔ اس لیے بعض کا قول ہے کہ "جنہم مقاصدِ طیبہ کی وجہ سے بھر پور ہے"، اس لیے کہ مقاصدِ طیبہ جب تک عزم و سعی کے ذریعہ عمل سے وابستہ نہ ہونگے اُن کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ارادہ طیبہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ جس عمل کو انسان خیر سمجھے اُس کے کرنے پر عزم و مصمم رکھے اور اس عمل کے وجود پذیر ہونے کے لیے جہاد و سعی پیہم کرے۔ اور اس طرح اگر ارادہ طیبہ، عمل کی صورت اختیار کرے تو اس عمل کو عملِ طیب کہا جائیگا خواہ اُس سے بڑے نتائج ہی کیوں نہ وقوع پذیر ہوں۔ لہذا عملِ خیر میں نتیجہ کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اس ارادہ کا لحاظ ہوتا ہے جس کی بدولت یہ عالم وجود میں آیا ہے۔ پس کوئی عمل طیب بغیر ارادہ طیب کے وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ عمل طیب کبھی نتائج پیدا کرے اور عمل قبیح دوسرے عاملوں کے لحاظ سے کبھی عمدہ نتائج پیدا کر دے۔ تو جب ہم اخلاقی حکم پر کلام کریں گے تب اس مسئلہ پر روشنی ڈالیں گے۔

کی زندہ مثالیں ہیں۔

ایک حکیم ردانا جب کسی کو اپنے عمل میں بزدل و نامرد دیکھتا تو کہا کرتا ”تو اپنے ارادہ میں شروع ہی سے پختہ نہ تھا“ اور نپولین کے کانوں میں ان الفاظ سے زیادہ ناگوار اور کرہیہ الفاظ کوئی نہیں ہوتے تھے کہ ”میں نہیں جانتا“ ”مجھ میں طاقت نہیں ہے“ ”محال ہے“ جب وہ ان کو سنا تو چیخ اٹھتا۔ ”تو جانتا ہے“ ”عمل کے لیے قدم بڑھا“ ”سعی کر“

یہی وجہ ہے کہ اُس کی زندگی بلندیِ ارادہ کے مظاہر میں سے ایک بہت بڑا منظر ثابت ہوئی۔

اُس سے ایک دن کہا گیا کہ عداوتوں کے پہاڑ تیرے لشکر کی راہ میں سر بفلک کھڑے ہیں“ نپولین نے جواب دیا ”عنقریب عداوتیں اور مخالفتیں مٹ جائیں گی“ اور اس کے بعد اُس نے اپنے لیے ایسی راہ نکالی کہ اُس سے پہلے اُس پر گامزن ہونے کا اُس کو موقع ہی نہ ملا تھا۔ اسی بنا پر اس کی قوتِ ارادی اور قوتِ روحی اُس کے ماحول کو موثر کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ آخر ایک دن اُس نے یہ کہہ دیا کہ میں اپنے افسروں کو مٹی کا بنا دوں گا“ اُس کا مطلب یہ تھا کہ اُس کی روح افسروں کی روح میں اپنی قوتِ ارادی سے ایسا نشاط اور ایسی قوت پیدا کر دیگی کہ پھر وہ اس کے احکام کے سامنے مٹی کی طرح بے حس ہو جائیں گے اور ان میں کسی قسم کا مایوسِ خاطر باقی نہیں رہے گا۔

ارادہ کے امراض | اور کبھی ارادہ کو بھی اسی طرح مرض لگ جاتے ہیں جس طرح جسمِ انسانی کو مرض لگتے ہیں۔ ارادہ کے امراض حسب ذیل ہیں۔

۱۔ ضعفِ ارادہ۔ یہ کہ تم میں یہ طاقت نہ ہو کہ تم خواہشات اور شہواتِ نفس کی بدلت کر سکو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ان امور کے مشغل کرنے والے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں

تو پھر ضعیف الارادہ انسان خود کو غضب، شراب نوشی، اور جو ایسی خبیث عادتوں کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور اس کے مظاہر میں سے یہ نمایاں بات ہوتی ہے کہ انسان ایک کام کو خیر و خوبی کا کام سمجھتا ہے، اور اُس کا کرنا اذیس ضروری جانتا ہے، اور اُس کے کرنے پر عزم کرتا ہے پھر اُس کے ارادہ میں کمزوری آتی ہے اور وہ اُس کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور آخر انسان خود کو بیچارگی اور بیکاری کے سپرد کر بیٹھتا ہے

(۲) بُری قوتِ ارادہ یہ بھی ایک قسم کا مرض ہے کہ ارادہ تو نہایت قوی ہوتا ہے مگر اُس کا رُخ نیکیوں اور خوبیوں سے ہٹ کر بُرائیوں کی طرف پھر جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بعض مجرمین میں پاتے ہیں۔ کہ وہ جرائم کرنے پر اس قدر قوی الارادہ ہوتے ہیں کہ کوئی طاقت اُن کو اُس سے واپس نہیں کر سکتی۔ ان جیسے لوگوں میں قوتِ ارادی اپنے کامل مظاہر کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور بہت سے اربابِ خیر کے ارادوں سے بھی زیادہ ان کی قوتِ ارادی میں استحکام پایا جاتا ہے۔ ہاں اگر عیب ہے تو صرف اس قدر کہ اُس کا رُخ بُری جانب پھر گیا ہے۔ پس اگر کوئی سبب اُس کے رُخ کو پھیر دینے پر قادر ہو جائے تو پھر اُن کی قوتِ ارادی، خوبیوں اور نیکیوں کے لیے اس طرح حکم و مضبوط نظر آئیگی جس طرح بُرائیوں کے بارہ میں ظاہر ہوتی تھی۔

ارادہ کا | ارادہ کے مسطورہ بالا امراض کا علاج بھی مختلف طریقوں سے کیا جاسکتا ہے۔
 معالجہ (۱) ارادہ جب ضعیف ہو تو اُس کو قوی کرنے کے لیے مشق اور مارست سے اسی طرح کام لینا چاہیے جس طرح کمزور جسم کو جسمانی ورزش سے قوی کیا جاتا ہے، اور عقل کو دقیق و عمیق بحث کے ذریعہ قوی و تیز کرنا بھی ممکن ہے۔ لہذا نفس پر ایسے اعمال کو لازم کر لینا کہ جو مشقت و سعیِ بلیغ کے طالب ہوں۔ ارادہ کو قوی بناتا ہے۔ اور وہ سختیاں برداشت کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔

اور نفس جب صعوبتوں پر غالب اور مستولی ہو جاتا ہے تو اُس کی وجہ سے جو نشاط پیدا ہوتا ہے اُس کو وہ اسی طرح محسوس کرتا ہے جس طرح ایک قوی ہیکل انسان سخت سے سخت ورزشوں اور کھیلوں کی مشق کرنے سے اپنے اندر نشاط پاتا اور اُن میں ہمارت و کامیابی حاصل کرتا ہے اسی طرح ہر وہ کوشش جو خواہشات و شہوات کی مدافعت اور اُن پر غلبہ حاصل کرنے کی طرف رجوع کی جائے ارادہ کو قوی کرنے کی باعث ہوگی۔

(۲) ہم کو چاہیے کہ اپنے ارادہ کو اپنے عزم کے مطابق نافذ کیے بغیر یونہی گرجبوشی کے لیے نہ چھوڑ دیں، اس لیے کہ بے ہنگام گرجبوشی اکثر ارادہ کو ضعیف، اور نفاذِ ارادہ کے وقت اُس میں سرد مہری پیدا کر دیتی ہے پس اگر ہم کوئی عزم و ارادہ کریں تو ضروری ہے کہ حسب استطاعت اُس کی تنفیذ و اجراء کا بھی قصد کریں اور بغیر سچے قصدِ عمل کے ہرگز اُس کو محض جوش و خروش کے لیے نہ اختیار کیا کریں۔

(۳) اگر ارادہ قوی ہو اور اُس کا مرض صرف یہ ہو کہ اُس کا رخ ”جسرا ئم و معائب“ کی طرف پھر گیا ہے تو اس کا یہ علاج ہے کہ اول نفس کو خیر و شر کے تمام طریقوں کی شناخت کرائیں، اور ہر دو کے نتائج سے بخوبی آگاہ کریں، اور اسبابِ خیر کی اطاعت کا اُس پر بوجھ ڈالیں، اور اس کے لیے اُن کو ضروری ٹھہرائیں اور اُن تمام امور کے درمیان اُس کو گھیر دیں جو خیر کو محبوب رکھتے ہوں تا آنکہ اُس (ارادہ) کا رخ خیر کی جانب پھر جائے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے غلط رجحان کی مدافعت کے لیے پورے صبر سے کام لیا جائے یہاں تک کہ وہ صراطِ مستقیم پر پڑ جائے۔ ارادہ کی مثال اُس پودے کی سی ہے کہ جس کے تنہ میں کچی پیدا ہو چلی ہو۔ ہم اُس کی درستی اور اصلاح کے لیے بہت قسم کے ذرائع استعمال کرتے ہیں، اور اُس کی کچی کو دور کرنے کے لیے اس مدت تک صبر سے کام لیتے ہیں جب تک کہ اُس میں ایسی استقامت پیدا نہ ہو جائے

کہ پھر کوئی شے اُس میں کچی پیدا نہ کر سکے

ارادہ کی جن مسائل میں قدیم و جدید عقلا کا انہماک، اور فلاسفہ کے درمیان جن کی وجہ سے معرکہ آزادی بدل و اختلاف رہا ہے، اور علماء مذہب اور علماء اخلاق کے درمیان جن کی بدولت علمی ہنگامے ہوئے ہیں اُن میں سے ایک اہم مسئلہ ”آزادی ارادہ“ یا مسئلہ ”جبر و اختیار“ ہے یعنی جو کام ہم کرتے ہیں کیا اُس کے کرنے میں ہم مختار ہیں اور ہمارا ارادہ اُس کے فعل میں آزاد ہے؟ کیا فاعل کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے میں مختار ہے اور یہ قدرت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کو جس شکل میں چاہے وجود پذیر کر دے؟ کیا ہم اس بارہ میں آزاد ہیں کہ ”اخلاق“ جن امور کا ہم کو حکم دیتے ہیں، ہم چاہیں تو اس کے حکم کا امتثال کریں، اور چاہیں تو اُس کی نافرمانی کریں؟ کیا ارادہ اقتضا و قدر کے سامنے آزاد ہے۔ یا ہم ایک خاص راہ تک چلنے پر اس طرح مجبور ہیں کہ اُس سے کسی طرح تجاوز نہیں کر سکتے؟ اور یہ کہ جو کچھ ہوا، یا عمل میں آیا، ناممکن ہے کہ اُس کے سوا کچھ اور ہوتا یا عمل میں آتا۔ اور یہ کہ ہمارا ارادہ علتوں کے لیے معلول ہے پس اگر علتوں کا وجود ہوتا ہے تو معلول کا بھی وجود ہوتا ہے ورنہ نہیں؟

اس معرکہ میں حصّہ لینے والے دو گروہوں میں بٹ سکتے ہیں ”اور یہ اختلاف قدیم سے رہا ہے اور آج تک جاری ہے“ اسی لیے فلاسفہ یونان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ ارادہ اپنے عمل میں مختارِ کل ہے۔ ”اور بعض“ کہتے ہیں کہ وہ ایک خاص راہ پر چلنے کے لیے مجبور ہے اور اس سے تجاوز ناممکن ہے۔

اہل عرب نے جب ان علمی مباحث میں قدم رکھا تو اُن کے سامنے بھی یہ مسئلہ آیا۔ ان میں سے ایک جماعت نے تو اس قدر غلو سے کام لیا کہ صاف کہہ دیا

”انسان باطل مجبور ہے اور اُس کے ارادہ کو کوئی آزادی حاصل نہیں۔ بلکہ تضاد و تباہی

جس طرح چاہتی ہے اُس پر نقش کرتی اور اُس کے مطابق اُس میں تصرف کرتی ہے۔

انسان تو متبدل ہوا میں پر یاد رہا کی موجوں میں پھلنے کی طرح ہے۔ اُس کا نہ ارادہ ہے
نہ اختیار، خدا ہی اُس کے عمل کو اُس کے ہاتھوں سے کر دیتا ہے۔

ان کے برخلاف دوسری جماعت نے بھی غلو سے کام لیا، اور کہا۔

”انسان کا ارادہ قطعاً آزاد ہے اور اُس کی قدرت اور اُس کے اختیار میں ہے کہ جس
شے کو چاہے کرے، اور جس کو چاہے نہ کرے وہ اپنے فعل اور عمل میں بے قید اختیار رکھتا ہے۔“

اور ان دونوں جماعتوں میں سخت اختلاف ہے اور ہر ایک اپنے نظریہ کو دلائل و براہین
سے ثابت کرتا ہے جس کے بیان کرنے کا یہ محل و موقعہ نہیں ہے۔

جدید دور علم میں بھی یہ مسئلہ وضاحت و انکشاف کے میدان میں آیا ہوا ہے اور اس بارہ
میں فلاسفہ جدید کی بھی قدیم کی طرح دو راہیں ہیں۔ سبونیوزا، ہیوم، مالبرانش کی رائے جبر کی
جانب ہے اور اکثر فلاسفہ ارادہ کی آزادی اور اُس کے ”مختارِ کل“ ہونے کے قائل ہیں مگر زمانہ

حال میں اس بحث نے ایک جدید شکل اختیار کر لی ہے۔ وہ یہ کہ بعض اہل جبر مثلاً کروبرٹس اور
کتا ہے کہ انسان مجبور محض ہے مگر اُس پر جبر کرنے والے اُس کے ماحول کے اسبابِ حالات ہیں۔

پس جو شخص مجرموں کی جماعت میں پیدا ہوا ہے اور اُن کے ماحول میں اُن کی باتیں سننا
رہتا ہے اور سارا ماحول اُس کو جرائم ہی کی دعوت دیتا ہے تو اُس کا جرائم پیشہ ہونا لازم
اور ضروری ہے۔ اور ہرگز اُس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ چاہے تو جرائم پیشہ ہو اور چاہے

تو نہ ہو۔

۱۔ فرقہ اسلامی میں اس فرقہ کا نام جبریت ہے۔ ۲۔ ان کو قدریہ کہتے ہیں۔

۳۔ الفرق بین الفرق اور دیگر کتب علم کلام میں یہ بحث قابلِ مطالعہ ہے۔ مؤلف

اور جو شخص پاک ماحول میں پیدا ہوا، اصلاح تربیت پائی اور خیر و صلاح کے دائرہ میں محصور رہا ہو۔ اُس کا نیک ہونا لازم و ضروری ہے اسی لیے ڈاکٹر آڈن "کو اصلاح انسانی کے لیے بہت زیادہ اہتمام اس بارہ میں رہا ہے کہ اُن اسباب و علل اور اُس ماحول کی بہتر سے بہتر اصلاح کی جائے جن کے درمیان انسان گہرا ہوا ہے۔ اور سابق کی طرح) اس نظریہ کی مخالفت میں دوسری جماعت بھی حد سے آگے متجاوز ہے اور اُس کا نظریہ یہ ہے کہ۔

"انسان کا ارادہ مطلق آزاد ہے اور وہ اسباب اور ماحول وغیرہ کا کسی طرح مقید و پابند نہیں ہے"

اس سلسلہ میں ہماری رائے یا ہمارا رجحان طبع یہ ہے کہ انسان فی الجملہ آزاد اور فی الجملہ مجبور ہے یعنی جبر مطلق اور آزادی مطلق کے درمیان میں اُس کی راہ ہے۔

فی الجملہ مجبور اس لیے ہے کہ ارادہ دو عالموں کا تابع و نیاز مند ہے۔ عامل نفسی اور عامل خارجی۔ عامل نفسی سے مراد وہ وراثت ہے جو اُس کو آبا و اجداد سے نسلاً بعد نسل ملی ہے۔ وہ انسانی ارادہ کو یقیناً ایسی شکل خاص میں ڈھالتی ہے کہ ارادہ کو اس سے گلو خلاصی ناممکن ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تم کو یہ حکم دے کہ اپنے دشمن کو محبوب بنا لو، تو یہ امر تمہارے احاطہ قدرت سے باہر ہے اس لیے کہ یہ ملکہ حسب ذات کے قطعاً منافی ہے۔

لیکن اگر وہ حکم کرے کہ تم اپنے دشمن پر قہری اور دست درازی نہ کرو تو اس کا اتنا مال تمہاری قدرت و استطاعت میں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے مصلحین (ریکارمرس) کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ اس لیے کہ جس قسم کا اصلاحی نظریہ انہوں نے پیش کیا وہ محض خیالی ثابت ہوا اور کسی طرح موروثی ملکاتِ طبیعی کے ساتھ اُس کا جوڑ نہ لگ سکا۔

جیسا کہ ایک جماعت نے یہ کوشش کی کہ افراد کی ملکیت کا ایک دم خاتمہ کر دیا جائے اور ملکیت عامہ (اسٹیٹ کی ملکیت) کو یکلخت اُس کی جگہ دیدی جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ اُس کے قطعاً خلاف جو صدیوں اور قرونوں سے لوگوں میں وراثتِ طبعی کے ذریعہ ملکِ خاص کی جانب رجحان و میلان کی صورت میں رہا ہے۔

اصلاح توہی کامیاب ہے جو ملکات و قوی طبعی کے مناسب حال ہو، اور آہستہ آہستہ اس طرح ترقی پذیر ہو کہ ملکاتِ طبعی کے ساتھ فوری تصادم نہ پیدا کر دے۔

اور عاملِ خارجی، قوتِ تربیت اور ماحول کا نام ہے اور ان امور کا نام ہے، جن کے متعلق علماء علم الاجتماع نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسان (بڑی حد تک) اپنے اعمال میں اُن اعمالِ اجتماعی سے متاثر ہوتا ہے جن کے درمیان وہ زندگی بسر کرتا ہے۔

تو یہ دو عامل ارادہ کے اختیار پر جبر کا ٹھہر لگاتے ہیں، اور اُس کو ایک حد تک مقید کرتے ہیں۔ اور اس کے لیے عمل کی راہ پیدا کرتے ہیں۔ اور ہم کو یہ قدرت دیتے ہیں کہ ہم یہ بتا سکیں کہ انسان (جس کے اخلاق مشکوٰۃ ہو چکے ہیں) عنقریب کو نسا عمل کرنے والا ہے یا نہ تو اُس کے فی الجملہ جبر کی تفصیل تھی اب فی الجملہ اختیار و آزادی کو لیجیے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ ملکہ طبعی، ماحول اور تربیت انسان کے اختیار کو بالکل سلب نہیں کر لیتے جیسا کہ ہم خود اپنے نفس میں اس کا شعور و احساس پاتے ہیں کہ ان تمام امور کے باوجود ہم میں اختیار کی قوت باقی ہے۔

اور اگر انسان مجبور محض ہوتا اور خیر و شر کے اختیارات کسی قسم کی بھی اُس کو آزادی حاصل نہ ہوتی تو پھر اُس کو اخلاق کا مکلف بنانا، اور اُس کو امر و نہی سے مخاطب کرنا، عبث اور فضول ہو جاتا۔ اور پھر ایسی حالت میں ثواب و عذاب یا مدح و ذم کے کوئی معنی

ہی نہ رہتے۔ لہذا اس اعتبار سے وہ فی الجملہ مختار بھی ہے۔

عمل کے باعث اسباب اثر و ایشار

باعث | باعث، دو معنی میں استعمال ہوتا ہے کبھی اُس شے کے لیے جو ہم کو عمل کی جانب
کے معنی | حرکت میں لاتی ہے۔ اور کبھی اُس ”غائت“ کے لیے جس کے حاصل کرنے کی خاطر
اُس عمل کو کیا جاتا ہے، اور جو درحقیقت ہم کو عمل کی جانب متوجہ کرتی ہے۔

پس اگر باپ اپنے بیٹے کو مارتا ہے تو پہلے معنی کے اعتبار سے تم یہ کہو گے کہ اس مار کا
سبب غصہ ہے۔ اسی نے اس عمل پر اُس کو آمادہ کیا۔ اور دوسرے معنی کے لحاظ سے کہا جائیگا کہ
اس (مار) کا مقصد لڑکے کو باادب بنانا ہے، اور باادب بنانے کی غرض سے ہی عمل وجود
میں آیا ہے۔

یا اگر ایک مفلس فقیر پر ہتھاری نظر پڑے اور تم اُس کو کچھ دو تو کبھی تم یہ کہو گے کہ میری اس
عطا و بخشش کا باعث شفقت و رحم ہے۔ اور کبھی کہو گے کہ اس کا باعث فقر کی حاجت کا سد
باب ہے۔ تو شفقت باعث دفع اور حاجت کا سد باب باعث غائی کہلائیگا۔ اور جن وجوہ
کی بنا پر یہ اخلاقی باعث زیادہ سے زیادہ قابلِ توجہ ہے وہ اسی دوسرے معنی ”باعث غائی“
کے لحاظ سے ہے۔ اور یہی معنی ہیں جن سے ہم بحث کرنا چاہتے ہیں

کیا لذت ہی ہمیشہ | ایک جماعت کا خیال ہے کہ لذت کا حصول ہی وہ غایت ہے جس کی وجہ
باعث ہوتی ہے؟ ہمارے قصد و ارادہ کا رُخ رہتا ہے۔ یا یوں سمجھیے کہ لذت ہی ہمیشہ عمل کے

لیے باعث بنتی ہے۔ تمام اس کے متعلق یہ رائے رکھتا ہے :-

خدا نے انسان کو لذت و الم دونوں کے زیر فرمان بنایا ہے۔ اس لیے ہم اپنے تمام انکار میں انہی دونوں کو اپنا مذہب بنائے ہوئے ہیں، اور ہمارے تمام احکام اور زندگی کے تمام مقاصد کا یہی دونوں مرجع ہیں۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اُس نے اپنے نفس کو ان دونوں کے اثر اور حکم سے آزاد کر لیا ہے۔ تو سمجھ میں نہیں آسکتا کہ وہ کیا کتا ہے؛ کیونکہ انسان کا مقصد وحید — ایسے وقت میں بھی جبکہ وہ بڑی سے بڑی لذت کو چھوڑتا اور سخت سے سخت الم کو قبول کرتا ہے — طلب لذت اور ترک الم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔

دوسری جماعت کا خیال ہے کہ عمل کا باعث کبھی لذت بنتی ہے، اور کبھی اُس کے علاوہ دوسری چیز۔ وہ کہتے ہیں۔

”واقعات شاہد ہیں کہ ہم بعض ایسے اعمال کا ارادہ کرتے ہیں جن کے ساتھ لذت کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔“

پھر لذت ہی کو ہمیشہ باعث قرار دینے والے حضرات بھی آپس میں مختلف رائے ہیں۔

”کیا محض شخصی لذت اور حُب ذات ہی عمل کے لیے سبب ہیں یا عام انسانوں کی لذت

اور اُن کا خفیہ یعنی ”اجتماعی لذت و مفاد عامہ“ بھی سبب بنا کرتے ہیں؟“

ان میں سے ایک گروہ پہلی صورت کا قائل ہے یعنی انسان کے لیے طبعی و فطری محاذ

سے حُب ذات اور لذت نفس ہی سبب بنتی ہے اور دوسری کوئی چیز نہیں بنتی۔ اور یہ انایت

لے اس پر تنبیہ ضروری ہے کہ ہمارے اس قول میں ”ہمیشہ عمل کا باعث لذت نہیں ہوتی ہے“ اور اس قول میں ”کہ جس چیز میں ہم کوشاں ہیں اُس کا حصول انسان کے لیے لذت کا باعث ہے“ بہت بڑا فرق ہے۔ اس لیے کہ دوسرا جملہ تو محض اختلاف ہی نہیں ہے کہ ہم جس چیز کو حاصل کرنا چاہتے ہیں جب وہ وجود میں آجائے تو چاہنے والے کے لیے لذت کا باعث ہوتی ہے لیکن پہلا جملہ یعنی ”ہمیشہ لذت ہی باعث عمل ہے“ محض اختلاف ہے۔

کا ایک اثر ہے جو اپنی ذات کی بھلائی کے علاوہ دوسری کوئی بات نہیں دیکھتا۔ اور اخلاق کا کام یہ ہے کہ اس تاثیر کو پست اور مضحل کر دے تاکہ اُس کا تعلق مفادِ عامہ اور مصلحتِ عام کے ساتھ قائم ہو سکے۔

ان میں سے بعض کا یہ بھی خیال ہے کہ اخلاق کا کام انسان کے نفس کو اس درجہ تک ترقی دیتا ہے کہ وہ یہ سمجھنے لگے کہ اُس کی لذت اور بھلائی جماعت کی لذت اور بھلائی میں مضمر ہے۔ اور جب انسان سے ذاتی مصلحت اور جب ذات کا ”جزء“ فنا ہو جائیگا تو عمل کا سبب ذاتی نفع بھی باقی نہ رہیگا۔ اور جب باعث ختم ہو جائیگا تو عمل خود ہی معدوم ہو جائیگا۔

بہر حال یہ جماعت دقیق سے دقیق اعمالِ خیر کی تحلیل میں کنج و کاؤ کے بعد اعمال کا سبب ذاتی منفعت ہی کو بتاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں

”وہ انسان اپنے نفوس کو دھوکا دیتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے فلاں کام کا باعث ادارہ فرض یا عامۃ الناس کی منفعت ہے۔ پس کسی ماصرود گار گایہ قول کہ اُس کے اس عمل کا باعث مظلوم کی حمایت اور حق کا انہار ہے“ یا کسی طبیب کا یہ دعویٰ کہ اُس کے عمل طب کا باعث مریض پر مہربانی اور اس کی شفا کی خواہش ہے“ وغیرہ وغیرہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دراصل اُن کا مقصد ان دونوں باتوں میں سے ایک بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ ان اعمال سے اُن کا ارادہ ذاتی مصلحت مثلاً حصول مال جاہ اور شہرت ہوتا ہے“

اس مذہب کے قائل میکافیل اور اُس کے شاگرد ہیں اور یہ مذہب صرف دورِ از حدِ وقت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے تسلیم کر لینے سے انسانیت کی شان پر بھی سخت دھبہ لگتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے انسانی اعمال ہیں جن کا خُب ذات سے ہرگز تعلق منہر ہے، اور اُن سے کسی طرح منفعت ذاتی ظاہر نہیں ہوتی۔ مثلاً والدین کے وہ بہت سے کام جو اولاد

کی منفعت کے لیے صادر ہوتے ہیں یا صلحاء و اقیاء کے وہ بہت سے اعمال جو خود اُن کے لیے اگرچہ انتہائی دکھ اور مصیبت کا باعث بنتے ہیں مگر محض خدا کی مخلوق کے فائدہ کے لیے اُن سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔

اور دوسرا گروہ اس کا قائل ہے کہ (فطری اور طبعی اعتبار سے) انسانی اعمال کے لیے کبھی ذاتی لذت و خیر باعث بنتی ہے، اور کبھی نفع انسانی اور مصلحتِ عام۔

بہر حال ”عمل“ مونث کا ایک اثر ہے کہ جس کے لیے کبھی دراشت سبب بنتی ہے اور کبھی لہول اور اخلاق کا یہ کارِ مضیی ہے کہ وہ ہر دو جانب کو مہذب و مرتب کرے، دونوں کے درمیان توازن پیدا کرے، اور کسی طرح ان کے درمیان اختلاف و تضاد نہ ہونے دے، اور بعض علماء کا خیال ہے کہ اخلاق کی ڈیوٹی یہ ہے کہ ترجیح ذات کو پسند کر کے انسان کو ایثار کا خوگر بنائے۔

قدیم علمی عہد میں اخلاق کے مبادی اس لیے وضع کیے گئے تھے کہ وہ ترجیحِ نفس کے خلاف جنگ کر کے انسان کو ایثار کی جانب راغب کریں، جیسا کہ مسطورہ ذیل نصلح سے ظاہر ہوتا ہے۔

”لوگوں کے ساتھ وہ معاملہ کرو جو دوسروں سے اپنے لیے پسند کرتے ہوئے“

”اپنے بھائی کے لیے وہی پسند کرو جو اپنے لیے پسند کرتے ہوئے“

”بلند اہمیت اہم سے بہتر ہے“ وغیرہ وغیرہ۔

ابن عباس عن انس بن مالک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤمن احدکم حتی یحب لایحیہ او قال یحارہ ما یحب لنفسہ (مسلم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم اس وقت تک مومن کہلانے کے مستحق نہیں ہو جب تک یہ صفت پیدا کر لو کہ اپنے بھائی یا فرمایا کہ اپنے پڑوسی کے لیے وہی محبوب سمجھو جو اپنی ذات کے لیے محبوب سمجھتے ہو۔“

ابن عمر عن ابن عمر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ”وہو یدکر الصدقة والتعفف عن المسئلة“ (ابن العلیا) خیر من الید السفلی والید العلیا المنفقہ والسفلی ہی السائلۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اور سوال کرنے سے پرہیز کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا اوپر کا ہاتھ پیچھے کے ہاتھ سے بہتر ہے۔ اور اوپر کے ہاتھ سے خرچ کرنے والا ہاتھ

اور پیچھے کے ہاتھ سے سوال کرنے والا ہاتھ ہوتا ہے۔ (بخاری و مسلم)

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہ دیکھتے تھے کہ اس خالِ دِلانِ عالم میں بیشتر شر و فساد کا باعث تزیجِ نفس اور ایثار کا فقدان ہے۔

سنسلیئر نے ”شرح مذہب افلاطون“ میں لکھا ہے کہ انسان میں سب سے بدتر ایک عیب ہے ”جو پیدائش کے وقت سے ہی ہم سب کا رفیق ہے، اور ہر شخص اُس کے متعلق سہل انکاری برتا ہے اور اسی لیے تم کسی ایک کو بھی نہ پاؤ گے کہ وہ اس سے گلو خلاصی کے متعلق بحث کرتا ہو“ اس عیب کو لوگ حُبِ ذات یا ذاتی مفاد کے نام سے پکارتے ہیں۔

اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُس حُبِ ذات کے لیے بھی بعض حالات میں صحیح جگہ ہے، بلکہ اُس کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، اسی لیے طبیعت و فطرت نے اس کو ہم میں گوندھ دیا ہے۔ تاہم اُس کا فطری و طبعی ہونا ہرگز اُس کے منافی نہیں ہے کہ جب یہ جذبہ حد سے بڑھ جائے تو یہی ہمارے تمام معائب و جرائم کے لیے مستقل علت بن جاتا ہے۔

دیکھیے، انسان کے دل میں جب یہ عقیدہ راسخ ہو جاتا ہے کہ ذاتی مفاد ہر قسم کے حق و صداقت کی مصلحتوں سے بلند و بالا اور برتر ہے تو اُس وقت بہت آسانی کے ساتھ وہ اہم سے اہم فریضہ سے بھی اندھا کر دیتا ہے اور وہ حق، پاک، اوجیل و حسین امور تک کے ساتھ بھی بہت بُرا معاملہ کر گزرتا ہے۔

لہذا جو شخص بڑا بننا چاہتا ہے اُس کے لیے کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات یا ذاتی مصالح کو محبوب اور مقدم سمجھے خواہ وہ اپنی ذات کے لیے ہو یا دوسروں کے لیے۔ ورنہ تو وہ ہزاروں ایسی ہلاکتوں میں پڑ جائیگا کہ کسی طرح اُن سے نجات نہ پاسکیگا۔

بعض علماء نفسیات نے تزیجِ ذات اور ایثار کے درمیانی فرق کو اس طرح وضع کیا ہے۔ ہر ایک عمل جو کیا جاتا ہے وہ ملکاتِ انسانی کے کسی ایک ملکہ (غریزہ) کی بنا پر کیا جاتا ہے۔

بایوں کد تبحیجی کہ دراصل ہر ایک عمل کا باعث محرک کوئی ملکہ ہوا کرتا ہے۔ اور جو عمل بھی ملکہ کی خواہش پر صادر ہوتا ہے اُس کے حصول کے بعد انسان ایک بہتر لذت کا احساس کرتا ہے، یا اُس میں لذت کا لطیف شعور پیدا ہو جاتا ہے۔

اب اگر یہ عامل اپنے اس عمل خیر میں عام مخلوق اور مفاد عامہ کے لیے لذت یا لذت کا لطیف شعور محسوس کرتا ہے تو اُس کے اس عمل کا نام ایثار ہے۔ اور اگر فقط اپنی ذات اور اپنے نفس کے لیے لذت پاتا ہے تو اس کا نام ترجیح نفس ہے۔

مثلاً ایک طبیب کو اپنے پیشہ میں دو ملکات سے تعلق ہوتا ہے۔ ایک مخلوق کا اُس کی جانب رجحان، اور دوسرا اس رجحان پر نفس کا احساس مسرت، پس اگر اُس نے اپنے اس کام کا رخ ”لوگوں کو علاج کے ذریعہ نفع پہنچانے، اور اُن پر اس سلسلہ میں اپنی توجہ و عنایت کو مبذول کرنے“ کی جانب رکھا تو اس کا نام ایثار ہے۔ اگرچہ اُس نے اس رجحان کے ساتھ ساتھ اپنی تعریف اور اپنی پسندیدگی کی لذت کو بھی حاصل کیا ہے۔ اس لیے کہ ایثار کا مادہ نفس پر مصائب جھیلنے، اور لذتوں کو قربان کرنے ہی پر نہیں ہے بلکہ اُس غرض و غایت پر ہے جس کے حصول کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔ اور اگر صرف ذاتی فائدہ ہی کو پیش نظر رکھا تو یہ انانیت ہے اور ترجیح نفس ہے۔

بہر حال ہم اگر کسی عمل سے عامۃ الناس کی بھلائی کا ارادہ رکھتے ہیں تو یہ ایثار ہے۔ خواہ ہم کبھی اس سے لذت حاصل ہو اور اگر اُس عمل سے ہمارا مقصد صرف نفس ہی کی بھلائی ہے تو یہ ترجیح نفس ہے۔

ہر برٹ اسپنسر کہتا ہے کہ

ترجیح نفس اور ایثار کے متعلق اسپنسر کی رائے

ترجیح نفس اور ایثار ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی مبالغہ

کیا جائے تو اُس سے مقصدِ اصلی ضائع ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر انسان اپنی لذت ہی کو منشاءِ بحث بنالے تو یہ حصولِ لذت کی بدترین راہ ہے۔ کیونکہ ہر ایک انسان فطری طور پر دوسرے کا محتاج ہے اور یہی حال ایثار کا ہے۔ اس لیے کہ اگر انسان اپنے ہر عمل میں صرف دوسروں کے فائدہ کا ہی قصد کرنے لگے تو یہ خود ان ہی کے مصالح کے لیے عظیم ترین نقصان کا موجب ہو گا کیونکہ اس حالت میں وہ اپنے نفس کے مصالح کو ترک کر کے اُس سے بے پروا ہو جائیگا، اور نتیجہ یہ نکلیگا کہ وہ کمزور پڑ جائیگا اور پھر یہ دوسروں کی بھلائی اور اُن کے مصالح سے بھی عاجز و درماندہ ہو کر رہ جائیگا۔

(اور یہ کمنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا کہ اس کی بھلائی کے لیے کوئی دوسرا شخص عمل کرے گا) اس لیے کہ دوسرے میں یہ قدرت کہاں ہے کہ اُس کی حاجات و ضروریات کو اُس کے بدلے بغیر واقف ہو سکے۔ اور اپنی ذات کی طرح دوسرے کی فلاح و بہبود کر سکے)

اسپئر کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ نہ ہم کو محض ترجیحِ نفس ہی کا حامل ہونا چاہیے اور نہ محض ایثار کا، بلکہ ضرورت ہے کہ ان دونوں کے درمیان ہم ایک معتدل راہ اختیار کریں اور حسبِ موقع دونوں کو کام میں لائیں۔ امام غزالی ابنِ قثمؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

اور جب کوئی جماعت ترقی یافتہ ہو جاتی ہے تو اس میں ترجیحِ نفس اور ایثار دونوں متحد اور نیزہ عنصر واحد کے نظر آتے ہیں۔ پس جو انسان ترقی یافتہ جماعت میں سے ہوتا ہے تو اُس کی نگاہ میں ترجیحِ نفس اور ایثار کے درمیان کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔ بلکہ وہ اپنی بھلائی جماعت کی بھلائی میں دیکھنے لگتا ہے۔ اور اُس کو اپنا نفس، جسمِ کامل کا ایک ”عضو“ نظر آتا ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ عضو کا فائدہ، جسم کا فائدہ ہے، اور جسم کا فائدہ عضو کا فائدہ — اور ان دونوں میں سے کوئی

دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

خلق

بعض علماء کے نزدیک خلق کی تعریف ”کسی ارادہ کا عادت بن جانا“ ہے یعنی ارادہ اگر کسی شے کا خوگر ہو جائے تو اس خوگر ہو جانے کو خلق کہتے ہیں۔ پس اگر ارادہ عطا و بخشش کے عزم کا خوگر ہو جائے تو اس عادت کو خلقِ کریم (راہی عادت) کہا جائیگا۔ اسی کے قریب قریب بعض علماء کا وہ قول ہے جو انہوں نے خلق کی تعریف میں اس طرح بیان کیا ہے۔

”انسان کے رجانات میں ہر کسی رجحان کا اپنے استمرار و تسلسل کی وجہ سے غالب آجانا خلق کہلاتا ہے۔ اور یہی رجحان اگر بہتر و اچھا ہے تو اُس کا نام خلقِ حسن ہے“

لہذا اس تعریف کے مطابق ”کریم“ اُس شخص کو کہیں گے جس کا رجحانِ داد و دہش دوسرے رجانات پر غالب آجائے اور شاذ و نادر صورتوں کے سوا جب کبھی اسباب و دواعی پائے جائیں اس میں یہ رجحان ضرور پایا جائے۔

اور بخیل اُس شخص کا نام کہیں گے جس پر جمعِ دولت کا رجحان تمام رجانات پر غالب ہو اور وہ اس جمع کو خرچ پر فضیلت دیتا ہو۔

اس قاعدہ کی بنا پر نیک اُس شخص کو کہیں گے جس پر ہمیشہ عمدہ رجانات کا غلبہ رہے۔ اور خبیث وہ ہے جس پر ان کے برعکس رجانات غالب ہوں۔

اب اگر کسی شخص میں کوئی رجحان خاص طور پر غالب نہ ہو اور وہ اُس کا خوگر بھی نہ ہو ہو تو اُس رجحان کو خلق نہ کہیں گے۔ مثلاً ایک شخص داد و دہش کی جانب مائل ہو اور حسب اتفاق کسی کو عطا و بخشش کر دے مگر اُس کا عادی نہ ہو، اور کسی موقع پر جمع و دولت کی جانب اُس کا

اُس کا میلان ہو اور وہ خرچ سے ہاتھ روک لے مگر اس کا بھی خوگر نہ بنا ہو تو ایسا شخص نہ کریم ہے نہ بخیل اور وہ کسی مستقل خلق کا مالک نہیں ہے۔

دنیا میں ایسے بہت سے انسان ہیں جو اس معنی کے اعتبار سے صاحب اخلاق نہیں کہے جاسکتے اور اُن کے میلانات و رجحانات کے اندر جلد بلد تغیر ہوتا رہتا ہے۔ انہوں نے اگر کسی کریم کو دیکھا تو طبیعت کرم کی طرف مائل ہو گئی اور نیک خرچ پر آمادہ ہو گئے، اور اگر کسی بخیل سے واسطہ پڑ گیا اور اُس نے بخل کی طرف متوجہ کر دیا تو ادھر مائل ہو گئے اور بخل اختیار کر بیٹھے۔ غرض کبھی کسی ایک حالت پر قائم نہیں رہتے۔

اس تفصیل سے ہماری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ خلق ایک نفسیاتی صفت ہے اور انسان سے جدا کوئی شے نہیں ہے۔ لیکن اس نفسیاتی صفت کا ایک خارجی منظر بھی پایا جاتا ہے جس کو ”سلوک“ یا ”معاملہ“ کہتے ہیں۔ اور ”یہ سلوک“ خلق کے لیے دلیل، اور اُس کا ظاہر کرنے والا ہے۔ مثلاً جب ہم مشابہ اسباب و حالات میں ایک شخص کو داد و دہش سے متصف پاتے ہیں اور وہ ہم کو اُس صفت کا خوگر نظر آتا ہے تو ہم اُس سے یہ دلیل لیتے ہیں کہ شیخ کریمانہ خلق کا مالک ہے لیکن ایسا عمل کبھی کبھی اور ایک دو مرتبہ اُس سے وجود میں آتا ہو خلق کی دلیل نہیں بن سکتا۔

اور ارسطو نے عاداتِ طیبہ کے وجود پذیر ہونے کے متعلق — یعنی ایسے پائدار اور قائم خلق کے متعلق جس سے دوامی طور پر اعمالِ حسنہ کا صدور ہوتا رہے — بہت سخت رائے اختیار کی ہے۔

بہر حال جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اُسی طرح خلقِ حسن ان اعمالِ صالحہ سے پہچانا جاتا ہے جو ایک خاص نظم و انتظام کے ساتھ عالمِ وجود میں آتے ہیں۔

خلق کی تربیت ایسے بہت سے امور ہیں جو خلق کی تربیت اور ترقی کے لیے معین و ہدہ گار ثابت ہوتے ہیں، ان میں سے یہاں چند اہم امور کا تذکرہ کر دینا مناسب ہے۔

(۱) دائرہ غور و فکر کی توسیع۔ ہر برٹ اپنسر نے خلق کی تربیت کے لیے اس کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے، اور یہ صحیح بھی ہے۔ اس لیے کہ کوتاہ اندیشی بہت سے رذائل کا منبع اور معدن بنتی ہے، اور کوتاہ عقلی و کور دماغی سے کسی صورت میں بھی بلند اخلاقی پیدا نہیں ہو سکتی۔

تم کو بہت سے انسان بُز دل اور ڈرپوک نظر آتے ہیں سو اگر اس کے اسباب پر غور کرو گے تو بیشتر اس کا سبب ان خرافات کو پاؤ گے جو ان کے دماغوں میں بھوت پرت کے نام سے بھر دی گئی ہیں اور بہت سے ایسے غیر متمدن اور وحشی قبائل ہیں جن کا یہ اعتقاد ہے کہ ”انصاف“ صرف اپنے ہی افراد کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور غیروں کا مال چھین لینا، اور ان کا خون بہا دینا، یہ کوئی ظلم یا نا انصافی کی بات نہیں ہے، تو یہ سب کوتاہی عقل ہی کے نتائج ہیں۔ اگر فکر کا دائرہ تنگ ہوگا تو پھر اُس سے اخلاق بھی دنی اور پست ہی پیدا ہونگے جیسا کہ ہم ترجیح نفس (انانیت) کی صورت میں رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایسا شخص بجز اپنی ذات کے فائدہ کے اور کچھ پسند نہیں کرتا، اور وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ میرے علاوہ عالم کا کوئی وجود خیر اور بہتری کا مستحق نہیں ہے۔

تنگ دامن فکر، کوتاہی عقل، اور انانیت ان سب کا علاج یہی ہے کہ وہ اپنی نظر کے دائرہ کو وسیع کرے تاکہ اُس کو جماعت میں اپنی ”قیمت“ کا صحیح اندازہ ہو، اور یہ سمجھ سکے کہ وہ جسم (جماعت) کا ایک عضو (فرد) ہے، اور اُس کا یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ وہ دائرہ کا مرکز ہے بلکہ جماعت کے دوسرے افراد کی طرح محیط پر ایک ”نقطہ“ کی طرح ہے۔

تنگ نظری انسان کی عقل کو شل اور مفلوج کر دیتی، اور حق بینی سے محروم کرتی ہے۔ اور عقل

سے جو احکام صادر ہوتے ہیں (خواہ وہ احکام علیہ ہوں یا اخلاقیہ) اُن کو ناقص یا باطل کر دیتی ہے۔ ایک پروفیسر نے کیلیفورنیا یونیورسٹی میں ایک مجلسِ مذاکرہ منعقد کی اور برسیلِ تذکرہ یہ بیان کیا کہ الاسکا کے بعض پہاڑ کیلیفورنیا کے پہاڑوں سے زیادہ بلند ہیں ختمِ مجلس کے بعد ایک طالبِ علم اُگے بڑھا اور کہنے لگا کہ

”آپ کی مجلسِ مذاکرہ میں بعض باتیں ایسی تھیں جن سے میرے رجحاناتِ قلبی کو صدمہ

پہنچا۔ ہم کیلیفورنیا کے باشندے ہرگز اس کو برداشت نہیں کر سکتے کہ ہمارے کان میں

کہ کسی مقام کے پہاڑ بھی ہمارے پہاڑوں سے بلند ہیں“

یہ کوتاہِ عقلی کی ایک نمونہ مثال ہے کہ اُس میں اُس کی وطنیت نے اتنا بھی حوصلہ نہ چھوڑا

کہ وہ یہ سن سکے کہ اُس کے پہاڑوں سے دوسری جگہ کے پہاڑ بلند ہیں۔

اس کشمکشِ حیات میں انسانوں کی بہت بڑی تعداد اسی تنگ نظری کی شکار ہے

اور اسی تنگ نظری سے اُن کے اعمال صادر ہوتے اور اُن کے اخلاق بعد پذیر ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ہماری عبرت کے لیے وہ مناظر کافی ہیں جو مختلف مذاہب کی پیرو جاعتوں

کے درمیان بغیر کسی صحیح سبب کے جنگ و پیکار کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ یہی مذہبی تنگ

نظری ہے جس نے لاکھوں انسانوں کے خونِ ناحق سے ہاتھ رنگے، فتنہ و فساد، قتل و

غارت کو جائز رکھا، اور مذہبِ حبیبی پاک اور مقدس شے کو بھی اس آلودگی سے محفوظ نہ رہنے

دیا، اور صرف یہی نہیں بلکہ اگر تم ایک قوم کا دوسری قوم کے ساتھ کیا طریقِ عمل رہا ہے اس کا

جائزہ لو گے، اور یہ معلوم کرو گے کہ کسی ایک قوم کا فرد دوسری اقوام کے عادات و اعمال پر

کس قسم کا حکم لگاتا ہے؟ تو تم کو معلوم ہو گا کہ وہ اپنی قوم کے حق میں سخت گروہ بند نظر آئیگا، اور

اُس کے معاملہ میں ہرگز مسفت ثابت نہ ہو گا۔ اور بیجا جانبداری کرتا ہوا پایا جائیگا۔ اور قومی

تغصب کا یہ سلسلہ اُس کو اس حد تک بھی پہنچا دیا کرتا ہے کہ وہ ظلم کو عدل اور عدل کو ظلم شمار کرنے لگتا ہے۔

انسان کو اس گروہ بندی اور جنبہ داری سے اُس وقت تک نجات ملنی مشکل ہے جب تک کہ حقیقت اور واقعیت کے ساتھ اُس کی محبت اس قدر غالب نہ ہو جائے کہ اُس کی اپنی رائے اور اپنی جماعت دونوں کی محبت اُس کے سامنے مغلوب اور حقیقت کے کج دکان میں غرق ہو کر رہ جائے۔

اس حالت پر پہنچ کر البتہ اُس کی نظر وسیع ہو جائیگی، اور اُس کا فیصلہ صحیح ہوگا، اور اُس کے بعد اُس کے خلق میں بہت زیادہ رفعت اور بلندی پیدا ہو جائیگی۔

اچھوں کی | دوسری چیز جس سے خلق تربیت پاتا ہے نیکوں کی صحبت ہے۔ اس لیے کہ صحبت انسان تقلید کا بہت عاشق اور حریص ہے اور جس طرح وہ اپنے ماحول کے انسانوں کی ہیئت و صورت کی نقل اُتارتا، اور پیروی کرتا ہے اُسی طرح اُن کے اعمال و اخلاق کی بھی تقلید کرتا ہے۔

ایک دانا کا قول ہے :-

”تم مجھ کو اپنے ہم جلس کا حال بتاؤ تو میں تم کو بتا دوں گا کہ تم کون ہو اور کیا ہو۔“

کیونکہ بہادروں کی صحبت بزدلوں کے دلوں میں بھی شجاعت پیدا کر دیتی ہے، اسی طرح دوسری صفات کا حال ہے کہ صحبت اپنا اثر کیے بغیر نہیں رہتی۔

۱۔ چند صدیوں سے یورپ کے دیوانہ بے تدبیرانے قومیت اور وطنیت کے نام سے دوسری قوموں اور ملکوں پر مظالم اور بربریت کا ایسا بے پناہ اور ہولناک جان بھجایا ہے کہ اُس کے سامنے تاریخ عالم کے ظلم و استبداد کی وہ سب داستانیں گرد ہو کر رہ گئیں جو کسی قوم کی بھی ”تنگ نظری“ کے باعث صفحہ یاد پر درج ہیں۔ اس لیے بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یورپین قومیت و وطنیت کی ”تنگ نظری“ کے سامنے ہر قسم کی تنگ نظریاں پیچ ہیں، فرق صرف اس قدر ہے کہ اور کوتاہ نظریوں کا نام جہالت ہے اور دور جدید

بہت سے مشاہیر نے کمال شہرت کے متعلق بیان کیا ہے کہ ان کو یہ دولت کسی ایک یا چند ایسے نیکو کار انسانوں کی صحبت سے نصیب ہوئی جن کی نیکی نے ان میں اثر کیا اور ان کے خوابیدہ جوہر اس کی وجہ سے بیدار ہو گئے اور پھر وہ مشاہیر و ناموران دنیا میں شمار ہونے لگے۔ (۳) مشاہیر اور جلیل القدر رہنماؤں کی سیرت کا مطالعہ — یہ علاج کی تیسری شکل ہے۔ اس لیے کہ ان کی ”زندگی“ پڑھنے والے کے سامنے تصویر بن کر آ جاتی ہے۔ اور اُس کو ان کی تقلید و اتباع کا الہام کرتی ہے کیونکہ جب کبھی مشاہیر اور قومی ہیرو کی زندگی کے حالات پڑھو جائیں تو نا ممکن ہے کہ پڑھنے والے کے دل میں یہ محسوس نہ ہو کہ ایک نئی روح ہے جو اُس کے قالب میں پھونکی جا رہی ہے، اور اس طرح اُس کے غزائم میں ایسی حرکت پیدا ہو جاتی ہے کہ بڑے سے بڑے کام پر خود کو آمادہ پاتا ہے۔ اور ایسا بار بار ہو سکتا ہے کہ جب کسی نے کوئی بڑا کام کیا ہے تو کسی عظیم الشان رہنما یا جلیل القدر ہیرو کا کوئی واقعہ ہی اس کا باعث بنا ہے ”جو اُس کے سامنے روایت کیا گیا تھا“

اور اس نوع کے قریب قریب ”مثلاً“ اور ”اقوالِ حکمت“ ہیں، یہ بھی نفس میں قوتِ عمل کو بڑھاتے اور ترقی دیتے ہیں اور ذہن میں ان کا حضور بہت زیادہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اور ان امثال و حکم میں مجموعہ معانی اس طرح مرکوز ہوتے ہیں جس طرح پانی کے قطروں میں بخارات پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔

(۴) اعمالِ خیر میں سے کسی مفید عام نوعِ عمل پر اقدام — تربیتِ خلق کے سلسلہ میں جس علل کے مفید اور کارگر ہونے کو بہت زیادہ اہمیت دی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنے لیے اعمالِ خیر میں سے ایسی نوعِ عمل کو مخصوص کر لے جو مفید عام ہو، اور اس طرح اُس کو اپنا نصب العین اور منہائے نظر بنائے کہ جو کچھ بھی کرے اُس کے اثبات و تحقیق کے لیے

کرے۔ اور عمل کے لیے اقسام کے مقاصد و غایات بہت ہیں، اور انسان مختار ہے کہ وہ اپنے استعداد اور اپنے رجحانات کے مطابق ان میں سے جس کو چاہے پسند کرے۔ مثلاً بحث علمی یا ملکہ شعری کا کمال، اقتصادی سیاسی، یا مذہبی سلسلہ میں قومی ترقی میں سعی وغیرہ۔ ان میں سے کسی نہ کسی شاخ سے انسان کو ضرور لگاؤ ہوتا ہو اور وہ اُس کا عاشق و فدائی کہا جاتا ہے، اور یہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے اُس میں دوسروں سے محبت کرنے کا جذبہ بڑھتا ہے، افضلیت کو اُس کے اندر عمدہ غذا اور بہترین نشوونما کا موقعہ ملتا ہے۔ اور اگر یہ نہیں ہے تو پھر انسان کی زندگی نہایت تنگ و تاریک اور حقیر زندگی ہے جو فکرِ ذات کے محدود دائرہ کا قدرتی تقاضہ ہے۔

(۵) پانچویں تدبیر وہ ہے جو ”عادت“ کے بیان میں ہم ذکر کر آئے ہیں۔ کہ نفس کو ایسے اعمال کا خوگر بنایا جائے کہ جس سے اُس کا زور ٹوٹے اور اُس کو مغلوب کیا جاسکے، اور روزِ ایسا کام کیا جائے کہ جس سے نفس میں اطاعت کی عادت پیدا ہو، اور قوتِ مقابلہ کو تقویت پہنچے اور یہ اُس وقت تک ہوتا رہے کہ ”نفس“ داعیِ خیر کو لبیک کہنے لگے اور داعیِ شر کا نافرمان بن جائے۔

علاج | ارسطو کا کرتا تھا:-

”جب انسانی اخلاق میں سے کوئی خلقِ حیدر اعتدال سے متجاوز ہو جائے تو اُس کو اعتدال پر لانے کی ترکیب یہ ہے کہ اُس کی ضد کی جانب میلان اختیار کیا جائے۔ پس اگر نفس میں کوئی شہوانی جذبہ قدرے حیدر اعتدال سے بڑھتا ہو محسوس ہو تو ضروری ہے کہ نفس کو قدرے زہد کی جانب مائل کر کے اُس کمزور کر دیا جائے۔ یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ انسان اگر بُرے خلق سے نجات پانا چاہتا ہے تو اس کی خیر اسی میں ہے کہ وہ اس کے فکر و غم میں مبتلا نہ رہے۔ اور اس بارہ میں اپنے نفس کو طویل محاسبہ سے

پریشان نہ کرے۔ بلکہ اس کی کوشش کرے کہ اس کی جگہ ایک نیا اچھا خلق پیدا ہو جائے، اس لیے کہ فکر اور محاسبہ میں طول دینا کبھی انقباضِ نفس کا باعث ہو جاتا ہے۔ اور یہ احساس پیدا کر دیتا ہے کہ نفس اس معاملہ میں یحکم زور اور ناقص ہے، اور اس طرح اعتمادِ نفس جاتا رہتا ہے جو بیکسر ہے اور اگر سابق خلق بد کی جگہ نئے خلق نیک کو پیدا کرنے کی سعی کر لیا تو اس کے نفس میں نشاط اور سرور پیدا ہوگا اور اس کے سامنے اُمید کا دروازہ کھل جائیگا۔

پس اگر کوئی شخص ”شرابی“ ہے تو اس کو اس منکر میں گھلنے کی ضرورت نہیں کہ وہ شرابی ہے بلکہ صرف اسی قدر توجہ کافی ہے کہ اس کی یہ عادت بدل جائے، اور اس کے لیے اس کو چاہیے کہ وہ اپنی توجہ کو کسی جدید اچھے عمل کی طرف پھیر دے۔ مثلاً کسی دھپپ کتاب کا مطالعہ، یا کسی ایسے اہم کام میں مصروفیت، جو اس کی تمام توجہ کو اپنی طرف جذب کر لے، اور اس کی شراب نوشی کو یکسر بھلا دے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اوقات کو فضول مقامات میں، یا ہوا و لعب کی مجلس میں ضائع کرتا ہے تو اس کو چاہیے کہ وہ تبدیلی مقام کر کے کسی نئی جگہ اور نئی مجلس کو اختیار کرے، اور اپنے نفس میں مفید کاموں کی محبت پیدا کرے۔ اس طرح یقیناً اس کی ”بری عادت“ اچھی عادت میں تبدیل ہو جائیگی، اور وہ کافی نشاط و سرور محسوس کر لیا۔

وجدان - ضمیر

انسان اپنے نفس کی گہرائی میں ایک قوت کو محسوس کرتا ہے جو اس کو بُرے کام سے اس وقت روکتی ہے جب وہ اس کے کرنے پر ترغیب دیا جاتا ہے، اور وہ برابر اس کے

درپے رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کو وہ عمل نہ کرنے دے، اور جب وہ اس عمل کے کرنے پر ہٹ کرنے لگتا ہے، اور اُس کو شروع کر دیتا ہے تو وہ اثنا عمل میں محسوس کرتا ہے کہ اس قوت کے اثر کو نہ ماننے کی وجہ سے اُس کو راحت و اطمینان اور سکونِ قلب حاصل نہیں ہو۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس عمل کو کر گزرتا ہو تو پھر یہ قوت اُس کو اس پر زجر و توبیخ کرتی ہے اور اپنے کیے پر وہ ناامِ نظر آتا ہے۔

اسی طرح یہ قوت اُس کو واجب اور ضروری اعمال کے کرنے کا حکم دیتی ہے، اور اگر وہ حکم کے زیر اثر اُس کام کو کرنے لگتا ہے تو وہ اس عمل کے دوام و استمرار پر اُس کو بہادر بناتی ہے، اور جب وہ اس کو مکمل کر لیتا ہے تو اطمینان اور راحت پاتا اور نفس کی فست و بندگی کو محسوس کرتا ہے۔

ایسی آموں و ناہی دھکم کرنے والی اور منع کرنے والی قوت کا نام ”وجدان“ ”ضمیر“ یا ”کانشس“ ہے۔ اور جیسا کہ تم نے ابھی مطالعہ کیا انسان میں یہی قوت عمل سے پہلے عمل کے ساتھ، اور عمل کے بعد کار فرما نظر آتی ہے۔

عمل سے پہلے ضروری عمل کی ہدایت کرتی، اور ناداجب عمل سے خوف دلاتی ہے اور عمل کے ساتھ ساتھ رہ کر عملِ صالح کے اہتمام، اور عملِ بد سے پرہیز پر بہادر بناتی رہتی ہے اور عمل کے بعد اطاعت و فرمانبرداری کی حالت میں راحت و سرور لے کر آتی ہے، اور نافرمانی کی صورت میں ذلت و ندامت عطا کرتی ہے۔

ہم اس وجدان کا احساس اس طرح کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک آواز ہے جو سینہ کی گہرائی سے بلند ہو رہی ہے اور ہم کو ضروری کاموں کا حکم کرتی، اور اُس کے نہ ماننے پر خوف دلاتی ہو ہے، اگرچہ ہم کو اُس کے حکم کی تعمیل میں امیدِ جزا، اور اُس کی مخالفت میں خوفِ سزا مطلق نہ ہو۔

خور کرو کہ ایک محتاج کو ایک چیز ٹپڑی ہوئی ملتی ہے، اور اُس کو یقین ہے کہ اُس کے پروردگار کے سوا کوئی شخص اُس کو نہیں دیکھ رہا ہے، اور نہ وہ قانونی دستبرد میں آ سکتا ہے، اور اس یقین کے باوجود وہ مالک کے پاس جا کر اُس کو سوپ دیتا ہے، یا حکومت میں داخل کر آتا ہے۔ بتاؤ کہ اُس کو کس شے نے اس پر آمادہ کیا؟ وجدان نے! ضمیر نے! یہاں وجدان یا ضمیر کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہے۔ وہ انسان کو ادارِ فرض پر صرف خارجی ثواب و عقاب کی وجہ سے آمادہ نہیں کرتی بلکہ نفس کو..... ثوابِ راحت دینے یا مذمت و ملامت کے عذاب سے محفوظ رکھنے کے لیے کرتی ہے۔

لے بعض علماء کہتے ہیں۔ انسان اپنے اندر دو آوازیں محسوس کرتا ہے۔ ایک صوتِ وسواس اور دوسری صوتِ وجدان۔ اور دونوں ایک دوسری کے مقابلہ میں نفرت و رغبت کی آوازیں ہیں۔ یہ اس لیے کہ انسان میں دو قسم کے رجحانات پائے جلتے ہیں۔ بھلائی کا رجحان اور بُرائی کا رجحان تو جب کبھی بُرائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو انسان اپنے اندر وسواس و اغوا کی آواز کو سُنتا ہے کہ وہ اُس کو شر کی جانب پکار رہی ہے اور جب بھلائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو وجدان کی آواز کو سُنتا ہے کہ وہ اُس کو شر سے روک رہی ہے اور غیر کی جانب بلاتا رہی ہے۔ اس لیے یوں کہنا چاہیے کہ وسواس شر کی آواز ہے جو شر کے غالب آنے کے وقت سُنی جاتی ہے، اور وجدان خیر کی آواز ہے جو شر کے غالب آ جانے کی حالت میں سُنائی دیتی ہے لہذا صالح اور نیک انسان وہ ہے جو شفقت، عدل اور کریم جیسی عمدہ صفات کے رجحانات کو زندہ رکھے اور ان کی تضاد صفات کے رجحانات کا قلع قمع کر دے۔ مگر یہ قلع قمع شدہ رجحانات ہر وقت اس تاک میں لگے رہتے ہیں کہ کہیں ذرا سا بھی سر اٹھانے کا موقع ملے تو آپ کو نمایاں کریں، اور انسان کو شر کی جانب ہٹا لیجائیں۔ ان ہی کو وسواس (Temptation) کہتے ہیں۔

اور اس کے برعکس خبیث انسان وہ ہے جو ظلم، انانیت، جیسے رجحانات کو حیاتِ تازہ بخشے اور باقی رکھے، اور خیر کے رجحانات کو فنا کرتا رہے، مگر یہ تباہ شدہ رجحانات کسی نہ کسی منفذ سے ظاہر ہوتے اور اُس کو اپنی اطاعت اور فرمانبرداری کی دعوت دیتے، اور بدی کے راستہ پر قائم رہنے کو خوف دلاتے ہیں۔ اسی آواز کا نام وجدان یا ضمیر (Conscience) ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ وجدان کے بیانات امر و نہی انسان کے درجاتِ رفعت و بلندی (بقیہ بر صفحہ ۹۱)

وجدان کا حیوانات میں بہت سے دیے گروہ ہیں جن میں خاص خاص عادات پائی جاتی ہیں نشوونما اور آپس میں ان عادات ہی کی بنا پر وہ پہچانے جاتے ہیں اور ان کے افراد میں سے جو فرد بھی ان مخصوص عادات کی مخالفت کرتا ہے وہ گروہ کے نزدیک قابلِ سزا سمجھا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد کچھ نہ کچھ یہ شعور ضرور رکھتا ہے کہ ہمارے لیے کچھ ایسے کام ہیں جو کرنے کے ہیں، اور کچھ ایسے جو نہ کرنے کے ہیں۔

چینوٹی، سمند کی مکھی اور گتتا اسی قسم کی جماعتوں میں سے ہیں۔ ان کو ادارہ فرض کے لیے ایک قسم کا ادراکِ طبعی حاصل ہے۔ اور گتتا اگر انسان کی صحبت میں رہنے لگتا ہے تو اس کا یہ شعور اور بھی ترقی کر جاتا ہے، اور اگر کبھی خفیہ طور سے وہ کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھتا، یا اپنے مالک کی مرضی اور حکم کے خلاف کچھ کر گزرتا ہے تو اس کے بعد ہم اس کو ایک قسم کے مضطرب و قلق میں مبتلا پاتے ہیں، یہ دراصل وجدان ہی کا جرثومہ ہے جو اس کیفیت کا موجب بنتا ہے اور یہی جرثومہ اگر اس میں زیادہ ترقی کر جاتا ہے تو پھر انسان کی طرح اس میں بھی نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

پس جبکہ انسان ”فطرۃً“ اجتماعی زندگی کی جانب مائل ہے تو اس کی تخلیق بھی اسی طرح ہوئی ہے کہ اس کا رجحان ایسے اعمال کی طرف ہو جن سے اس کی جماعت راضی اور خوش ہو، اور وہ ایسے اعمال کا مخالف ہو جن کو جماعت قابلِ نفرت سمجھے۔

(بقیہ صفحہ ۹۰) کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں کیونکہ ایک انسان ایک عمل پر اپنے وجدان میں سخت ملامت و نفرت محسوس کرتا ہے لیکن دوسرا انسان اسی عمل پر اپنے وجدان میں یہ بھی محسوس نہیں کرتا کہ یہ کوئی بُرا کام بھی ہے۔ اس لیے بہترین انسان وہ ہے جو انسانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہو اور اس کے وجدان کا شعور نہایت تیز اور ذکی محسوس ہو۔

یہ جرثومہ ایک چھوٹے سے بچہ کے اندر تک پایا جاتا ہے، کبھی اُس پر اگر شرمندگی کے آثار طاری ہوتے ہیں تو ہم اُن کو اُس کی نگاہ سے پھیلان لیتے ہیں، اور اُس کا اضطراب و قلق ہم کو یہ بتا دیتا ہے کہ اُس سے ضرور کوئی خطا سرزد ہوئی ہے۔

انسان میں یہ جرثومہ اُس کی جسمانی نشوونما کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ انسان کو اس حد پر پہنچا دیتا ہے کہ جب وہ ادا و فرض سے عہدہ برآ ہوتا ہے تو اُس کو مسرت و خوشی اور فرحت و انبساط سے مالا مال کر دیتا ہے۔ اور اگر ادا و فرض کے خلاف اُس سے کوئی کام سرزد ہو جاتا ہے تو اُس کو تاسف و ندامت سے گھلا دیتا ہے۔

انسان میں اگرچہ ”شعور“ طبعی و فطری ہے جاہل انسان میں بھی پایا جاتا ہے مگر انسان کے تمام قویٰ و ملکات کی طرح ”تربیت“ اُس کو بھی بیش از بیش ترقی دیتی رہتی ہے۔

چنانچہ وحشی انسان میں ”شعور“ اُسی طرح سادہ حالت میں پایا جاتا ہے جس طرح بول چال، معرفت، پہچان اور اجتماعی حالت کے بارہ میں وہ ایک سادہ انسان نظر آتا ہے۔

اور تمدن انسان میں یہی ”شعور“ ترقی یافتہ حالت میں پایا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ قومی آزادی کے لیے ”جاں بازی“ تک پر آمادہ کر دیتا ہے۔

اختلاف وجدان | سطور بالا سے آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ مختلف اقوام میں جو وجدان

پایا جاتا ہے اُس میں بہت بڑا تفاوت ہے، حتیٰ کہ تمدن اور غیر تمدن اقوام کے وجدان میں بھی بہت بڑا فرق ہے۔ اس لیے اُن کے درمیان خیر و شر اور نیک و بد کی قدر و قیمت میں بھی نمایاں فرق نظر آتا ہے اور ان کے پیچھے دراصل وہی ”وجدان“ کا اختلاف کام کر رہا ہے۔

پس سرملکوں میں کاہلی و سستی، گرم ملکوں کے مقابلہ میں زیادہ ناگواری کا باعث بنتی ہے، اسی طرح صفاتِ مدق، شجاعت، عدل وغیرہ فضائل کا حال ہے۔

اس لیے کہ اگرچہ اقوامِ دائم ان چند فضائل کو فضائل سمجھنے میں متحد بھی ہو جائیں تب بھی نہ ان میں یکساں ترتیب قائم کی جاسکتی ہے اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک قوم ان میں سے جس فضیلت کو زیادہ اہم سمجھتی ہے دوسری قوم بھی اُس کو اسی قدر اہم سمجھے۔ کیونکہ وجدان کا اختلاف ان سب پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے۔ پس جس وقت کوئی قوم کسی فضیلت کی عظمت کا احساس کرے تو ”وجدان“ اُس کو وجود میں لانے کے لیے لبیک کہیگا، اور اُس کی بہبودی کے لیے بہت زیادہ قوی ثابت ہوگا۔

اسی طرح زمانہ کے اختلاف سے بھی وجدان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، پس اگر کسی قوم کا وجدان دو تین صدی قبل کے اپنے وجدان کے ساتھ جمع ہو جائے تو تم ایک ہی قوم کے ان ہر دو وجدانات میں بہت بڑا فرق پاؤ گے۔

دیکھیے صدیوں تک عورت کے ساتھ نہایت ذلیل، اور اہانت آمیز طرزِ عمل روا رکھا جاتا تھا اور بہت سی قوموں کا وجدان اس کو مناسب اور پسندیدہ سمجھتا تھا، مگر آج تمام قوموں کے نزدیک یہ متفقہ طور پر ناپسندیدہ سمجھا جاتا ہے، اور شخص بھی اس کا مرتکب ہوتا ہے اُس کا عمل ذلیل اور سخت عیوب قرار دیا جاتا ہے بلکہ اس سے بھی توفی کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص اختلافِ زمانہ کے اعتبار سے اپنی ہی وجدان کو مختلف پاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک عمل کو اچھا سمجھ کر کرتا رہتا ہے لیکن جب فکر و تامل کی منتر لیں طے کرتا ہے تو اُس کا یہی وجدان اُس عمل کو بُرا اور عمل بد سمجھنے لگتا ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس ہوتا رہتا ہے۔

ہم اس زمانہ میں بھی اس کی مثالیں مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً پچھلے چند برسوں میں مصر کے چند زعماء مسلمانوں اور قبطیوں کے درمیان اختلافِ فی خلیج کو وسعت دینا پسند کرتے تھے اور ان کے اختلاف کی خلیج اس قدر وسیع ہو گئی تھی کہ دونوں فریق کے لیڈروں نے جدوجہد اپنی

کافر نہیں منعقد کیں، اور ایک دوسرے کے خلاف تجاویز اور مطالبات مرتب کیے گئے۔ اور ان میں کا ہر ایک شخص ان امور کو زیادہ سے زیادہ بہتر چیز سمجھتا تھا۔ مگر آج ہم ہر دو فریق کے ان ہی فرقہ پرست رہنماؤں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اتحاد کے بڑے داعی اور دونوں فریق کے ملاپ کے سب سے بڑے مبلغ ہیں، اور قبط و مسلمان کے درمیان سیاسی تقسیم پیدا کرنے والی ہر ایک تحریک کو سب سے بڑا جرم اور بدترین شرارت خیال کرتے ہیں۔ اور یہ صرف اس لیے ہوا کہ ان کی نظر میں وسعت پیدا ہوئی اور انہوں نے دیکھا کہ ہم جس چیز کو خیر سمجھ رہے ہیں وہ حقیقت بدترین چیز ہے اور آج ان کا وجدان ان کو تمام ان سرگرمیوں سے روکتا ہے جو اس سے قبل ان کے نزدیک بہتر تھیں۔

یورپین اقوام کی باہمی جنگ وجدل اور موجودہ معرکہ کارزار اسی وجدان اور ضمیر کی وسعت نظری سے محرومی کے سبب ہوا ہے، اور ہندوستان کی مختلف اقوام اور ان کی لیڈروں کا موجودہ ہنگامہ رست خیز بھی اسی وسعت نظری کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ اور ان کا آج کا وجدان نکل کے اس وجدان سے بالکل مختلف ہو گا جبکہ ان کی وسعت نظر ان کو یہ یقین دلائی کہ ان کا یہ عمل خیر نہیں بلکہ شر ہے۔

وجدان کی غلطی | یہ جو کچھ کہا گیا اس سے باآسانی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وجدان کوئی معصوم رہبر نہیں ہے۔ اس لیے کبھی وہ حق و واجب کے سلسلہ میں ہماری غلط رہنمائی بھی کر دیتا ہے، اور اس سے خطا بھی سرزد ہو جاتی ہے اور وہ ہم کو ایسے عمل کا حکم دے بیٹھتا ہے جو کسی طرح حق یا واجب نہیں کہلایا جاسکتا۔ یہ اس لیے ہوتا ہے کہ وجدان اسی عمل کا حکم دیتا ہے جس کو اعتقاد انسانی واجب اور ضروری یا حق سمجھتا ہے، پس اگر یہ اعتقاد غلط اور فاسد ہوتا ہے تو وجدان کا غلطی کرنا یقینی ہے۔

تاریخ ہم کو ایسے بہت ہولناک اعمال کا پتہ دیتی ہے جو وجدان ہی کی وجہ سے عمل میں لائے گئے تھے۔

اس سلسلہ کی ایک واضح مثال ہسپانیہ کے محکمہ تفتیش کی ہے یعنی بادشاہ فرڈیننڈ اور ملکہ ازابلا کے عہد میں ایسے مفتش مقرر کیے گئے تھے جو اس کا فیصلہ کریں کہ دین (عیسوی) کسی کون کون شخص باغی ہو گیا ہے، اُن کے سامنے ایسا شخص پیش کیا جاتا تھا جس پر یہ تہمت لگائی گئی تھی کہ یہ پوپ کی ریاست دینی کا قائل نہیں ہے۔ مگر جب اُس کے دریافت کرنے پر جواب یہ ملتا کہ وہ پوپ کے دینی حلقہ سے باہر نہیں ہے تو اس کا یہ جواب کسی طرح قابل قبول نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ اُس کو بہت سخت عذاب میں مبتلا کیا جاتا یہاں تک کہ وہ مجبور ہو کر دین کے خلاف کہہ اٹھتا۔ اب مفتشین محکمہ عدالت اُس کے جلا ڈالنے کا حکم دیتے اور کہتے کہ اس کو سخت سے سخت عذاب دے کر زندہ آگ میں جلا دو۔ اس جا برا نہ حکم کے ماتحت ایک ہی سال میں صرف ایشیلیہ میں دوسو آٹھ شخص اس حکم کے شکار ہو گئے۔ اور دوسرے شہروں میں دواہرار سے بھی زیادہ انسان ہر باد کر دیے گئے۔ اور اُن کے ان اختیارات کی ہمہ گیری کا غلبہ اس درجہ بڑھا کہ وہ آہستہ آہستہ لوگوں کے اندرونی معاملات تک میں دخل ہونے اور اُن کے راز ہلے اندرونی میں بھی در انداز ہونے لگے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو بھی زندہ کی تہمت کسی نے لگا دی وہ فوراً اُس کو قید و بند میں ڈال دیتے، اور اُن بیچاروں کو غیر معلوم مدت تک جیل خانہ میں ڈالے رکھتے اور کسی طرح اُن کا فیصلہ نہ کرتے۔ اور طرفہ یہ کہ جو پوپ کی دینی ریاست کے سچے مخلص اور معتقد تھے وہ بھی زندہ، اور بد دینی کے الزام سے ان کے ہاتھوں نہ بچ سکے۔ وجہ یہ تھی کہ کسی تہمت لگانے والے سے یہ پوچھا ہی نہیں جاتا تھا کہ کس بنا پر اس شخص کو تہمت لگائی جاتی ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہوا کہ کئی لاکھ انسان اس کی بھینٹ چڑھ گئے اور اس ظلم عظیم کا شکار ہو گئے۔

پس ان سزا دینے والوں میں سے اکثر اس بات کا اعتقاد اور یقین رکھتے تھے کہ وہ جو کچھ کر رہے ہیں بالکل ٹھیک اور قطعاً حق کر رہے ہیں، اور ان اعمال میں وہ اپنے وجدان و ضمیر کی اطاعت کر رہے ہیں۔

لیکن اس کے باوجود کہ وجدان کبھی غلطی بھی کرتا ہے، ہمارا فرض یہی ہے کہ ہم وجدان کی اطاعت کریں۔ اس لیے کہ انسان اُسی عمل کے کرنے پر مامور ہے جو اس کے اعتقاد میں حق ہو، اور اس کے لیے ممکن نہیں ہے کہ واقعی جو حق ہے اُس پر عامل ہو۔ جب وہ ایک چیز کو حق سمجھتا ہے اور اُس کے ضمیر و وجدان کی آواز یہی ہے کہ وہ حق ہے تو ضروری ہے کہ اس کی پیروی کرے۔ اور وہ اس بارہ میں بالکل معذور ہے کہ بعد میں اُس کو یہ معلوم ہو کہ یہ حق نہ تھا بلکہ مضر اور باطل امر تھا۔ کیونکہ ہم ”اخلاقی حکم“ کے باب میں یہ ظاہر کرینگے کہ کسی عمل پر خیر یا شر ہونے کا حکم عامل کی غرض کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ اُس کے نتیجہ کے اعتبار سے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو شخص اپنے ضمیر کی آواز کی پیروی کرتا ہے وہ خیر اور بہتر کرتا ہے خواہ بعد میں یہ ظاہر ہو کہ اُس کے وجدان سے خطا ہوئی اور وہ عمل نقصان دہ ہے۔ مگر بلاشبہ عمل سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم وجدان اور ضمیر کے سامنے وسعتِ عقل، اصابتِ رائے اور قوتِ فکر کے ذریعہ سے منزلِ راہ کو روشن و منور کریں۔ اس لیے کہ وجدان معقل ہی کے تابع فرمان ہے۔ اور عقل جس چیز کو بہتر سمجھتی ہے وجدان اُسی کا حکم کرتا ہے، پس اگر ہم اپنی عقل کو قوی کریں، اور کسی شے کے خیر و شر ہونے کے بارہ میں حکم کرتے ہوئے وسعتِ نظر سے

لے یہ حکم ان معاملات سے متعلق ہے جن کا خیر و شر ہونا منصوص دلائل سے ثابت نہ ہو اور عقل و وجدان کے علاوہ اُس کا کوئی دوسرا راہنما نہ ہو۔ منہ

لے قوتِ فکر اور اصابتِ رائے میں وہ دلائل و براہین بھی شامل ہیں جو وحیِ الہی کے ذریعہ انسان کی راہنمائی کرتے ہیں۔ (منہ)

کام لیں تو یقیناً وجدان بادی و مرشد ثابت ہوگا۔

اور ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے وجدان کی آواز کو سنیں، اور اس ہی کے امر کا امتثال کریں اگرچہ دوسروں کی رائے اور اُن کا وجدان اس کا مخالف ہی کیوں نہ ہو۔ اور ہم کو کسی طرح ندامت اور دوسروں کی ملامت کے خوف کو اپنے اوپر مسلط نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ہم پر اُسی حق کی پیروی لازم ہے جس کو ہم حق سمجھتے ہیں نہ کہ اُس حق کی جس کو دوسرے حق سمجھتے ہیں۔

وجدان کی انسان کے دوسرے قویٰ و ملکات کی طرح وجدان کے لیے بھی ممکن ہے کہ تربیت **تربیت** کے ذریعہ اُس کی نشو و نما ہو، اور تربیت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں اضمحلال و کمزوری پیدا ہو جائے۔ بلکہ وجدان کو مہمل چھوڑ دینے یا اُس کی ہمیشہ نافرمانی کرتے رہنے کی وجہ سے اُس میں نہ صرف ضعف آجاتا ہے بلکہ اُس پر موت طاری ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ مثلاً ایک شخص کو گانا سننے کا بہت ذوق ہو پھر وہ عرصہ دراز تک نہ سنے اور اُس سے باز رہے تو ایسی صورت میں اُس کا ذوق ضعیف و کمزور پڑ جائیگا، بلکہ معدوم ہو جائیگا۔

اس سلسلہ میں ڈارون کی ایک حکایت مشہور ہے۔ اُس کا بیان ہے کہ بچپن میں اُس کو شاعری سے عشق تھا، لیکن اُس نے طویل مدت تک شعر پڑھنا یا اُس پر دھیان دینا بالکل ترک کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کی زندگی کے آخری در میں شاعری کا میلان بالکل فنا ہو گیا اور اُس کا جیس بھی جاتا رہا کہ شعر میں کیا حسن و خوبی ہوتی ہے۔

یہی حال "وجدان" کا ہے کہ وہ تم کو ایک عمل کا حکم دیتا ہے، مگر تم اُس کی نافرمانی کرتے ہو، تو وہ سخت اذیت و ملال محسوس کرتا ہے اور جب تم دوسری بار اُس کی مخالفت کرتے ہو تو پہلے اُنکی بہ نسبت وہ کم اذیت محسوس کرتا ہے، اور پھر انسان برابر ایک بُرائی کے پیچھے دوسری بُرائی کرتا جاتا

ہے اور اُس کو قطعاً یہ احساس باقی نہیں رہتا کہ یہ کوئی ملامت و نفرت کا کام ہی اس لئے کہ اُس کے وجدان کی آواز کمزور پڑ جاتی ہے، اور اُس کا تسلط ضعیف ہو جاتا ہے۔

اور جس طرح محل چھوڑ دینے یا گناہ کرنے سے وجدان کمزور پڑ جاتا ہے اسی طرح بُروں کی صحبت یا ذلیل قسم کی کتابوں کے طویل مطالعہ سے بھی اُس میں ضعف آ جاتا ہے، اور یہ دونوں باتیں وجدان کو اسی طرح بے حس کر دیتی ہیں جس طرح بے حس کر دینے والی دوائیں جسم کو بے حس کر دیا کرتی ہیں۔

اور وجدان طاعت و نیکی سے جلد تربیت پاتا ہے، اُس کا دبدبہ زبردست اور اُس کا احساس لطیف ہو جاتا ہے اسی لیے شہری قوانین ایسے ہونے چاہئیں جو وجدان و ضمیر کے نشوونما میں معین و مددگار ہوں کیونکہ شہری قوانین اگر عمدہ ہوں اور اُن کے احکام وجدان کے احکام کے مطابق ہوں تو انسان طاعت و نیکی سے قریب تر ہو جائیگا، اور اُس کے وجدان کی طاقت زبردست ہو جائیگی۔

اسی لیے اقوام و اُمم کے بڑے بڑے ”مصلحین“ ہمیشہ وجدان کو قوی کرتے اور اپنے احساس کو ترقی دیتے رہتے ہیں، اور جس شے کی اصلاح کے درپے ہوتے ہیں لوگوں پر اُس کی بڑائی اور اہمیت جتانے رہتے ہیں۔ نیز جو کچھ وہ کہتے یا لکھتے ہیں اُسی کے مطابق اپنے وجدان کو آمادہ و مشتعل کرتے جلتے ہیں۔

وجدان کے | وجدان کے تین درجے ہیں :-

درجات | پہلا درجہ۔ لوگوں کے خوف سے اداۓ فرض کا شعور۔ یہ ”نوع“ قریب قریب ہر ایک انسان میں پائی جاتی ہے خواہ وہ وحشی ہو یا مجرم یا بچہ، اور بعض حیوانات میں بھی اس کا وجود ملتا ہے۔ یہ شعور بہت سے انسانوں کو اداۓ فرض پر آمادہ کرتا ہے اور اگر اُن میں یہ نہ پایا جاتا تو

اُن سے اس اولے فرض کی ہرگز توقع نہ ہوتی۔

بہت سے لشکر میدانِ کارزار سے صرف اس لیے نہیں بھاگے کہ اُن کو لوگوں کی عار کا ڈر، اور طعن و تشنیع کا خوف تھا۔ اور بہت سے انسان صرف اس لیے سچ بولنے کے عادی ہیں کہ اُن کو یہ خوف لگا رہتا ہے کہ کھوٹ بولنے سے کہیں ہم اپنے ماحول اور سوسائٹی میں درغلوں نہ مشہور ہو جائیں، اور اُن کی نگاہوں سے نہ گرجائیں۔

مگر وجدان کی اس قسم میں دو عیب ہیں ایک یہ کہ اس طرح کے انسان اگر اس امر سے بے خوف ہو جائیں کہ لوگ اُن کی حرکات پر نگاہ رکھتے ہیں اور اُن کے اور اُن کے نفس کے درمیان حائل ہیں تو وہ ردِ اِٹل میں مبتلا ہو جانے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔

دوسرا عیب یہ ہے کہ اس قسم کے آدمی جب کسی پست اور ذلیل ماحول (ذبیۃ) میں بھنس جاتے ہیں تو برے کام سے جھجکتے ہیں نہ شرمندہ ہوتے ہیں، اور نہ کسی کی رائے زنی سوڈرتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جرائم کے ارتکاب میں ملوث ہو جاتے ہیں۔

دوسرا درجہ۔ ”قوامین“ جن امور کا حکم کرتے ہیں اُن کی خفیہ و علانیہ پابندی کا شعور خواہ یہ قوانین اخلاقی ہوں یا وضعی اور وجدان کی یہ نوع پہلی نوع سے زیادہ ترقی یافتہ ہے، اس لیے کہ اس حالت میں قوانین کی خلاف ورزی پر خود کو قہر کم کی سزا سے محفوظ پانے کے باوجود صاحبِ وجدان قوانین کے سامنے جھک جانے کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے۔ وہ دیانت کے ساتھ امانت والوں کی امانت ایسی حالت میں سپرد کر دیتا ہے کہ مالکِ امانت کے پاس ایک گواہ بھی موجود نہیں ہوتا، وہ اپنے وعدوں اور زبان سے نکلے ہوئے کلمات کی اُسی طرح رعایت کرتا ہے جس طرح اپنے طے کردہ معاملہ کے نفاذ کی حفاظت کرتا ہے اور اس کا یہ طرز اس لیے ہے کہ ایک طرف ”قانونِ اخلاق“ و فاءِ عہد کی تعلیم دیتا ہے، اور دوسری جانب ”قانونِ طبیعی“ طے کردہ معاملہ کے اجراء

کو ضروری قرار دیتا ہے، اور شخص ہر دو قوانین کے سامنے سرِ نیاز خم کر چکا ہے۔

”وجدان و ضمیر کی اس قسم کا طالب اگرچہ سزا و عذاب سے کتنا ہی بے خطر کیوں نہ ہو وہ کبھی کسی کو دھوکا نہیں دیگا اور خواہ جھوٹ سے اُس کو فائدہ ہی پہنچتا ہو مگر کبھی جھوٹ نہ بولیگا، اور اگر وہ طالبِ علم ہے تو امتحان دیتے وقت کبھی خیانت کے قریب تک نہ جائیگا، خواہ نگہبان اُس سے غافل ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ کیونکہ اُس نے خفیہ و علانیہ دونوں حالتوں میں قوانین کی پابندی اپنے اوپر لازم کر لی ہے۔ اور معاملہ اُس کے اور اُس کے نفس کے درمیان ہو یا اُس کے اور دوسروں کے درمیان، اُس کے لیے دونوں حالتیں یکساں ہیں۔

تبیسر درجہ۔ اس درجہ پر بڑے بڑے مصلحین امت اور زعماء قوم کے علاوہ اور کوئی نہیں پہنچتا اور شیعور کا وہ درجہ ہے کہ اس میں کسی امر کی پیروی صرف اس لیے کی جاتی ہے کہ اُس کا نفس اُس کو حق جانتا ہے، وہ اس سے قطعاً بے پرواہ ہوتا ہے کہ لوگوں کی رائے اور اُن کے قوانین متعارفہ اُس کے مخالف ہیں یا موافق۔

وجدان کی قیم تمام اقسام سے قوی تر ہے، یہ صاحبِ وجدان کو اُس الہام کی اطاعت کا حکم کرتی ہے جو اُس کی رائے کے ذریعہ سے اُس تک پہنچا ہے ”خواہ اُس کو سخت سے سخت دشواریوں کا ہی سامنا کرنا پڑے۔ وہ جس بات کو حق سمجھتا ہے اُس کے خلاف کسی قید و بند کو تسلیم نہیں کرتا، اور وہ اپنی نظر کو قواعد و قوانین متعارفہ سے لگے لیجاتا، اور وسعتِ نظر سے کام لے کر حق کی بنیادوں کو پہچانتا ہے۔ اور جب اُس کو حق مل جاتا ہے تو پھر بڑے سے بڑے انسانوں کی مخالفت کی پرواہ کیے بغیر اسی پر عمل کرتا ہے بلکہ تمام قوم بھی اگر اس کی مخالفت ہو جائے تو وہ حق کے مقابلہ میں ذرہ برابر اُس کی پرواہ نہیں کرتا۔

اور کبھی اس طبقہ کے انسانوں کے لیے یہ صورت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ عشق و

فریفتگی حق کے علاوہ اُن کے سامنے کچھ باقی ہی نہیں رہتا اور اس ایک ہمدقت کے سوا اُن کو کچھ نظر ہی نہیں آتا اور اس درجہ پر پہنچ کر تاؤ و نصرت حق کی راہ میں جان و مال سب کچھ تچ دینا اُن کے لیے آسان سے آسان تر ہو جاتا ہے۔

درحقیقت یہ مرتبہ انبیاء و مرسلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور اُن کے "بعظیم المرتبت مصلحین" ہی کے لیے مخصوص ہے۔ یحییٰ کی سرزنش کے لیے نہ ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پرواہ کرتے ہیں اور نہ ایذا پہنچانے والوں کی ایذا کا خوف وہ بے جگرگی کے ساتھ براہِ حق کی ہی جانب دعوت دہن کرتے رہے ہیں، خواہ اُس کی بدولت اُن پر موت ہی کیوں نہ حملہ کر دے۔ اور وہ ہمیشہ اپنے عقیدہ ہی کے مطابق عمل کرتے ہیں، اگرچہ وہ سخت سے سخت عذاب یا انتہائی مصیبت و نکتہ ہی میں کیوں نہ مبتلا کر دیے جائیں۔

فرعون نے حضرت موسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے رفقاء سے کہا تھا:۔

اَمَنْتُمْ قَبْلَ اَنْ اُذِنَ لَكُمْ اَنْتُمْ
 لِكَبِيرِكُمُ الَّذِي عَلَيْكُمْ السَّحَرُ
 فَلَا قُطْعَنَ اِيْدِيكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ مِنْ
 خِلَافٍ وَلَا صُلْبَكُمْ فِي جِزْوَةٍ
 الْخَلِّ وَلَتَعْلَمُنَّ اِيْنَا اَشَدُّ عَذَابًا
 وَابْقَى — ' قَالُوا لَنْ نُوْثِرَكَ
 عَلٰى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَاَلَّذِيْ فُطِرْنَا فَاقْضِ مَا اَنْتَ
 فِخَاضٍ — اِنَّمَا تَقْضِيْ هٰذِهِ الْحَيٰوةَ

فرعون نے کہا تم بغیر میرے حکم کے ہوسے پر ایمان لے
 آئے؟ ضرور یہ تمہارا سردار ہے جس نے تم کو جادو
 سکھایا ہے، اچھا دیکھو میں کیا کرتا ہوں، میں تمہارے
 ہاتھ پاؤں لئے سیدھے کٹواؤں گا اور کھجور کے تنوں پر سولی
 دوں گا پھر تم کو پتہ چلیگا ہم دونوں میں کون سخت عذاب
 دینے والا ہے اور کس کا عذاب دیر پا ہے؟ انہوں
 نے کہا کہ ہم کبھی نہیں کر سکتے کہ (سچائی کی) جو
 روشن دلیلیں ہمارے سامنے آگئی ہیں اور جس خدا
 ہیں پیدا کیا ہے اُس کو منہ موڑ کر کبریا حکم مان لیں۔ تو

بڑھ کر کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے

الدنیاء والآئیم، (طہ) کا خاتمہ کرے۔ (اس سے زیادہ تیرے اختیار میں اور

کچھ نہیں ہے)

اور ان تینوں درجات میں سے ہر ایک سے دوسرے تک ترقی کرنے کا ہر وقت موقعہ حاصل ہے، اور جس درجہ پر بھی جو شخص ہے اُس کا اُس سے آگے بڑھ کر ترقی کرنا ناممکن نہیں ہے بلکہ وجدان کی تربیت کے زیر اثر وہ درجہ بدرجہ ترقی کر سکتا، اور کرتا رہتا ہے۔

وجدان کی اہمیت اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہماری دنیوی سعادت اور زندگی کا ”مدار“ عمال اور کارپیشہ لوگوں کی امانت داری اور اُن کے عمل کی مضبوطی پر ہے، اس لیے کہ کشتیوں جہازوں اور انجنوں کے ”ملاح اور ڈرائیور“ اگر اپنے عمل میں چست و چالاک، اور چاق و چوبند نہ ہوں تو بہت سے انسانوں کو معرض ہلاکت میں ڈال دیں۔

اسی طرح اطباء، ڈاکٹر، ماہرینِ علم ہندسہ، اساتذہ اور قہرّم کے کارپر دازوں کو قیاس کرنا چاہیے اس بارہ میں کبھی بھی دورے نہیں ہو سکتیں کہ قوم و ملت بلکہ تمام انسانوں کی سعادت اسی میں ہے کہ امن کے ناخدا اور صحت کے ذمہ دار اپنے اپنے فرائض میں چست اور مستعد ہوں، اور اسی طرح دوسرے ذمہ دار بھی اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کریں لیکن سوال یہ ہے کہ ان تمام عمال کو اُن کے عمل اور کارپر دازوں کو اُن کی کارپردازی کی ”ذمہ داریوں“ کا احساس کون کرانا ہے۔ بلاشبہ اس کا ایک ہی جواب ہے وہ یہ کہ تمام انسانوں کو ”ادلے فرض“ پر آمادہ کرنا اور اُن کے عمل اور اُن کی صنایعوں اور کارگزاروں کا مضبوط کرنے والا وجدان اور صرف وجدان ہے جو اُن کی طبیعتوں، اور اُن کے نفوس کی گہرائیوں میں گندھا ہوا ہے۔

لے البتہ منصب نبوت بفر عطا الہی نہیں مل سکتا اس لیے کہ وہ منصب ہے نیابت الہی کا اور وہ اُسی کی عطا و نوال سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ عمل و کردار کی قوت سے۔

اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ۔ (الہام) اللہ ہی خوب جانتے والا ہے کہ وہ اپنے منصب رسالت کو کس کے سپرد کرے۔

یہی وجدان ہے جو انسانوں کے اعمال میں اس درجہ لطافت اور باریک بینی کا طالب ہے کہ وہ ثواب کی ترغیب اور عذاب کے خوف سے نہ کئے جائیں بلکہ صرف اس لیے کیے جائیں کہ وہ خیر ہیں اور اُن سے اولے فرض انجام پاتا ہے۔

پس جو قوم و ملت اپنے وجدان اور ضمیر کا خون کر چکی ہو تو اُس کی سعادت فنا اور اُس کی حیات تک برباد ہو جاتی ہے۔

مثل اعلیٰ

اس سے پہلے کہ کوئی مکان تعمیر ہو نقشہ نویس اُس کا نقشہ تیار کر لے اور نقشہ کشی سے قبل اُس مکان کی پوری شکل و صورت نقشہ نویس کے ذہن میں آجاتی ہو اور پھر اُس کے مطابق وہ نقشہ تیار کر لیتا ہے۔

یہی حال روایت اور واقعہ کے ”واضع“ کا ہے، وہ روایت کے وجود سے پہلے اپنے ذہن میں اُس کا نقشہ تیار کر لے اور اس طرح پوری روایت کا نقشہ اُس کے ذہن میں نقش ہو جاتا ہے۔

لہذا ہر ایک انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی آئندہ زندگی کو جس طرح پسند کرتا ہو اُس کے اختیار کرنے سے پہلے اُس کے صحیح اور مکمل نقشہ کو پیش نظر لے۔

بارگاہِ ایسا ہوتا ہے کہ انسان خود اپنے دل سے یہ دریافت کرتا ہے کہ میں کیا ہونا چاہتا ہوں؟ اس کے بعد جو صورت ہمارے ذہن میں آتی ہے اور جس کے متعلق ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ وہ آشکارا ہو تاکہ اس سے ہم اپنا نقشہ زندگی بنا سکیں اور مسطورہ بالا سوال کا جواب دے سکیں، جدید مصنفین کی اصطلاح میں اس ہی کو ”مثل اعلیٰ“ کہتے ہیں۔

اور یہی ”شل اعلیٰ“ انسان کو دوسرے حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے، اس لیے کہ تمام حیوانات کی زندگی کی عام سطح ایک ہی سطح اور ایک ہی طریقہ کی ہوتی ہے اور ان میں متحرک ترقی نظر نہیں آتی اور ان کی قدیم سے قدیم زندگی اور آج کی زندگی میں مطلق کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

شل اعلیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو ہر ایک انسان اپنی زندگی کا غایت بنا لے، اور دوسری وہ جو حقیقت میں تمام غایتوں کی غایت، اور انسانی حیات کی غنیمت ہے۔ اس دوسری قسم پر ہم آخریں بحث کریں گے۔ لیکن اس عبارت سے یہ دھوکا نہ ہونا چاہیے کہ اس نظریہ ارتقاء کے مطابق ”کائنات انسانی کی روحانی اور اخلاقی ترقی مستقبل کے سپرد ہے اور ماضی کی تاریکی مستقبل کی روشنی سے چلتی جا رہی ہے۔ کیونکہ یہ علمی اور عملی دونوں اعتبار سے غلط ہے۔ اور اگرچہ یہ مقام تفصیل کو برداشت نہیں کر سکتا، تاہم اس قدر ضرور سمجھ لینا چاہیے کہ اس لیے غلط ہے کہ تاریخ کے ادوار اس بات پر شاہد ہیں کہ انسان کے ابتدائی دور میں بھی ”اخلاق کا شل اعلیٰ“ علمی طور پر ایسی معراج کمال پر تھا جس کی تعلیم آج جدید نظریوں کے ذریعہ دی جا کر اُس کے حاصل کرنے اور اُس تک پہنچنے کی سعی کی جا رہی ہے۔

اور جب کبھی درمیانی دور میں انسان اُس سے ہٹ کر غلط راہ پر لگ گیا ہے تو قدرت الہی کے فطری قانون نے فوراً کسی رہبر کامل پیغمبر کے ذریعہ اُس کی صحیح راہنمائی کر دی ہے اور راہنمائی کا یہ سلسلہ آخر کار اُس حد پر پہنچ چکا ہے جس کو مذہب کی زبان میں کلام اللہ ”قرآن مجید“ اور اخلاق کی زبان میں شل اعلیٰ کی معراج ترقی کا ”غنتائے مقصد“ کہا جاتا ہے اور جس کی اخلاقی ترقی کا اعتراف دوست اور دشمن دونوں نے یکساں طور پر کیا ہے۔ لہذا اس کتاب میں جس مقام پر بھی انسان کی ترقی و ارتقاء کی راہ کا تذکرہ کیا جائے اُس سے یہ مراد پیچھے کہ انسان کے سب سے بڑے اخلاقی راہنماؤں ”پیغمبروں“ نے اور ان کے سردار اعظم ”محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ نے عالم انسانی کو علمی و عملی دونوں طریقوں سے یہ سکھایا ہے کہ اخلاقی ترقی اور اُس کی نشو و نما ایک متحرک شاہراہ ہے، اور اُس کی ”شل اعلیٰ“ کے تعین کے باوجود اُس کے ان گنت درجات ہیں جن کے حصول کے لیے انسان کو اپنی محدود عمر میں کسی جگہ ٹھہر جانے کی اجازت نہیں ہے، اس لیے کہ اخلاق میں ”شل اعلیٰ“ کی طلب و جستجو کا مقصد وحید ابدی و سرمدی مسرت و فلاح کا پالینا ہے۔ اور وہ روحانی سعادت کے بغیر ناممکن، اور روحانی سعادت کے لیے ہر ایک انسان کو اپنے ماضی سے مستقبل کی طرف برابر ترقی کرتے رہنا ضروری ہے تا آنکہ وہ دنیوی سعادتوں کے ساتھ ساتھ ”ابدی و سرمدی مسرت“ تک پہنچ جائے جو اس کی زندگی کا غنیمت ہے۔ اسی کے لیے زبان وحی ترجمان (روحی فضاء الہی و امی) نے ارشاد فرمایا۔

انی بعثت لا تمم مکا دم الاخلاق او میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ میں انسان کو اخلاق کے شل
محاسن الاخلاق۔ اعلیٰ کی تکمیل کراؤں اور غایتِ قصویٰ تک پہنچاؤں۔

اور اسی کے لیے ارشاد باری ہے۔

(۱۰۱) پیغمبروں

هو الذی بعث فی الامم رسولاً خدا ہی وہ ذات جو جس نے ان پڑھوں میں ان ہی میں سے
منہم یتلوا علیہم ایتنا ویزکیہم رسول بھیجا جو ان پر ہماری آیات تلاوت کرتا اور ان کا تذکرہ

شہد کی کھیاں جس طرح قدیم زمانہ میں اپنے چھتہ کے سوراخوں کو مسدس شکل میں بنایا کرتی تھیں آج بھی اُسی طرح اُسی شکل میں بناتی ہیں لیکن انسان روز بروز ترقی پذیر ہے، اور اُس کا مستقبل اُس کے ماضی سے بلند و رفیع اور ترقی یافتہ بھی ہوتا جاتا ہے۔ یہ اسی لیے کہ اُس کے بیش نظر مثلِ اعلیٰ ہے وہ اُس تک پہنچنے کی سعیِ بلیغ کرتا ہے اور جب وہ اُس کے قریب پہنچ جاتا ہے تو مثلِ اعلیٰ اُس سے اور آگے بڑھ جاتی ہے۔ گویا اس طرح اُس کی ترقی کا چکر ختم نہیں ہوتا۔

لہذا از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے مثلِ اعلیٰ ہو اور وہ اُس کے حصول کے لیے سعیِ بلیغ کرے، اور اُس تک رسائی کے لیے اپنے تمام اعمال کا رخ اُسی جانب پھیر دے کیونکہ اس دنیا میں انسان اُس کپتان کی طرح ہے جو موج در موج متلاطم دریا میں کشتی یا جہاز کی "ناخدائی" کر رہا ہو وہ کشتی کو اُس رقت تک پار نہیں لگا سکتا، جب تک کہ کنارہِ سوراقت نہ ہو، اور اُس تک پہنچنے کے لیے اُس نے ایک نقشہ تیار نہ کر لیا ہو، ورنہ تو وہ راہ سے بھٹک جائیگا، اور اُس کی کشتی موجوں کے تلاطم کی نذر ہو جائیگی۔

اسی طرح انسان مختلف "قوی" میں گہرا ہوا ہے۔ خواہشات ایک جانب کھینچتی ہیں، صعوبات دوسری جانب پیش آتی ہیں، اور مختلف موثرات الگ اپنا اثر ڈالتے ہیں۔ اب اگر وہ اپنی غرض کو محدود، اور اپنے مثلِ اعلیٰ کو معین نہ کرے تو یہی قوی اُس کو

وہلہم الکتاب والحکمۃ اللہ کرتا، اور ان کو کتاب اور حکمت سکھاتا ہے۔

اور اسی کے لیے ارشاد ہے۔ اِنَّكَ لَعَلَّیْ خَلَقْتَ عَظِیْمَ (بیشک آپ اخلاق کے سب سے اونچے درجہ پر ہیں)

"تذکیۃ وحکمت" یہی دونوں اخلاق کی علمی و علمی شکلیں ہیں، اور ان ہی ہر دو کے کمال کا نام مثلِ اعلیٰ ہے

را مسئلہ ارتقاء کا مادی و علمی پہلو سویرہ ایک متعلّق محرکۃ الآراء مسئلہ ہے جس کے قبول و عدم قبول کے تمام گوشوں

پر بحث کے بغیر اصل حقیقت کا واضح شکاف ہونا مشکل ہے اور یہ بحث "مباحث اخلاق" کے لیے موزوں نہیں ہے اور جس حد

تک اُس کے لیے موزوں ہو سکتی ہے وہ عنقریب آپ کے سامنے آ رہی ہے۔ لے یہ صرف مادی اعتبار سے صحیح ہے۔

پارہ پارہ کر دیں، اور اُس کی راہیں منتشر اور پراگندہ ہو جائیں، اور وہ بھٹکتے ہوؤں کی طرح بے مراد ہو کر بچا
نفوس انسانی میں "مثلِ اعلیٰ" کا بہت اثر ہے، اور وہ انسان کی نظر کے سامنے ہر وقت جلو
آ رہے، اور اپنی جانب کشش کرتی، اور انسان کو اپنے ثبوت کے لیے دعوت دیتی رہتی ہے
یہی وجہ ہے کہ انسان کے مثلِ اعلیٰ کی حیثیت اُس کے اعمال اور اُس کی زندگی کے
طریقوں سے ہی واضح ہوتی ہے، اور اخلاقِ انسانی میں ہر قسم کے موثرات (ماحول مکان اور تعلیم
وغیرہ) مثلِ اعلیٰ کی مصلحانہ وساطت ہی سے اثر کرتے ہیں۔ اور صاف صاف بات یہ ہے کہ بچپن
اور سفرد موثر جو براہِ راست انسان کو متاثر بناتا ہے وہ صرف "مثلِ اعلیٰ" ہے۔

مثلِ اعلیٰ | انسانوں میں "مثلِ اعلیٰ" کا اختلاف اس وسعت کے ساتھ موجود ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے
کہ انسانوں کی شمار کے برابر ہی مثلِ اعلیٰ کا اختلاف بھی ہے تو ہرگز مبالغہ نہ ہوگا۔

ایک کو دیکھیے تو اُس کی مثلِ اعلیٰ سرمایہ داری کا حصول، اور زندگی کی ہر قسم کی لذتوں
سے بہرہ اندوزی میں منحصر ہے۔ اور دوسرے پر نظر ڈالیے تو اُس کی مثلِ اعلیٰ کامل العقل ہونے
علوم کا ماہر بننے، اور معارف پر حاوی ہونے میں ہے۔ اور تیسرے انسان کی مثلِ اعلیٰ وطن پرستی
حقوقِ وطنی کی حفاظت و مدافعت، اور قوم کی رفعت و بلندی اور مساواتِ انسانی کی حمایت
و دعوت ہے۔

اسی طرح "مثلِ اعلیٰ" سادگی اور ترکیب کے اعتبار سے بھی مختلف ہے۔ مثلاً ایک شخص
کی مثلِ اعلیٰ ایک سادہ شکل میں ہوتی ہے جس کا نقشہ اُس نے اپنے والدین سے سن سنا کر تیار
کیا ہے۔

اور دوسرے کی مرکب شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور وہ اس کا نقشہ اس طرح بناتا ہے کہ
اول اخلاق سے متعلق بحث و مباحثہ علمی کرتا، اور اپنے معیارِ صحت کے مطابق خیر و شر کے پیمانہ پر

فضائل اور ان کے مراتب کو پہچانتا ہے اور پھر ان کے ذریعے سے نقشہ تیار کر لیتا ہے۔

مثلاً اعلیٰ کے اختلاف کا تو یہ حال ہے کہ خود ایک ہی انسان کے ایک زمانہ کے مقابل میں دوسرے زمانہ کی ”مثلاً اعلیٰ“ تک ہیں اختلاف ہوتا رہتا ہے، اسی طرح ایک قوم کی ”مثلاً اعلیٰ“ جبکہ وہ منازل ترقی کی جانب قدم اٹھاتی ہے بدلتی رہتی ہے۔

اور یہ کوئی مشکل بات نہیں ہے کہ ”مثلاً اعلیٰ“ کے بے شمار اور غیر محدود ہونے کے باوجود کوئی انسان یا کوئی قوم اپنے لیے ایک ”مثلاً اعلیٰ“ کو محدود و معین کر لے۔ البتہ یہ سخت دشوار کام ہے۔ کہ انسان یہ انتخابی فیصلہ کرے کہ حُسن و مناسبت کے لحاظ سے اُس کے لیے کونسی ”مثلاً اعلیٰ“ قابل اختیار ہے۔

کسی ماہر علم الاخلاق یا فلسفی کے اختیار سے بھی یہ باہر ہو کہ وہ کسی ایسی باریک اور لطیف ”مثلاً اعلیٰ“ کا نقشہ تیار کرے جو ہر ایک انسان اور ہر ایک قوم کے لیے مطابق ہو۔ کیونکہ ایک ”مثلاً اعلیٰ“ جو کہ ایک شخص کے ملکات (غرائز) اور اُس کے عقل کے درجات کے مطابق یعنی اُس کے ماحول اور ترقی کے دائرہ کے مطابق ہوتی ہے تو وہ بسا اوقات ان امور کے اختلافات کی بنا پر جن کا ابھی ذکر ہو چکا ہے دوسرے شخص کے لیے قطعاً غیر مطابق ہوتی ہے۔

البتہ ایک ماہر علم الاخلاق اور فلسفی ”مثلاً اعلیٰ“ کی ایک ایسی عام صورت کا نقشہ ضرور تیار کر سکتا ہے کہ وہ اکثر انسانوں کے مطابق ہو سکے، جیسا کہ ایک ”درزی“ ایسا لباس تیار کرے کہ وہ متوسط اور متناسب قطع و برید کی وجہ سے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کے جسم پر موزوں ہو جائے اور جس بات کو ہم آخری طور پر کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کے لیے ایسی کامل و مکمل ”مثلاً اعلیٰ“ کی ضرورت ہے جو ایسی ”خیر و فلاح“ کی صورت پیدا کر دے کہ انسان اپنی زندگی کے جس گوشہ میں بھی چاہے اُس ”خیر“ کو اپنا سکے پس انسان کے کردار میں ”مثلاً اعلیٰ“ یہ ہے کہ وہ اپنے

انذرتا بمقدور امانت، سچی عمل، استقلال اور مہارت و کمال کو بہتر سے بہتر طریق پر پیدا کرے۔
اور ریاستِ نفس کے لیے ”مثلِ اعلیٰ“ یہ ہے کہ ضبطِ نفس رکھتا ہو۔

اور معاملاتِ باہمی میں ”مثلِ اعلیٰ“ یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ اس طرح کا معاملہ کرے جس قسم کا معاملہ اپنے لیے پسند کرتا ہے، اور دوسروں کے لیے خیر و خوبی کا اُسی طرح خواہشمند ہو جس طرح اپنے نفس کے لیے چاہتا ہے۔

مثلِ اعلیٰ کی تخلیق ”مثلِ اعلیٰ“ کی تکوینِ تخلیق میں بہت ہی اہم عامل گھر، مدرسہ اور مذہب کن امور سے ہوتی ہے؟ ہیں پس جو تربیت کہ بچہ کو گھر میں دیکھتی ہے اور جو کچھ دلاں رہ کر اپنے ماں

باپ سے وہ سنتا ہے اور جس نظام پر اُس کے گھر کا روبرو چل رہا ہے، اسی طرح وہ جو کچھ مدرسہ میں دیکھتا ہے اور اپنے اُستادوں سے سنتا ہے، اور جن کتابوں کو لازمی طور پر اُس کو پڑھایا جاتا ہے، اور مشاہیر میں سے جس قسم کے ارکان سے اُس کے دل میں محبت پیدا کی جاتی ہے، اور اسی طرح جس مذہب کو وہ اختیار کرتا ہے، اور وہ مذہب جس قسم کے نظام کا حامل ہے، اور اخروی حیات کو جن خدو خال کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ یہی وہ تمام امور ہیں جو مثلِ اعلیٰ کی تخلیق و تکوین میں بہت زبردست اثر رکھتے ہیں۔

اسی طرح انسان کے فطری ملکات (غرائزِ طبعی) کا اُن صورتوں اور شکلوں کے انتخاب میں اگر جن سے مثلِ اعلیٰ کو ڈھالا جاتا ہے، بہت گہرا اثر اور دخل ہے۔

بہر حال موروثی رجحانات شجاعت و ہمت ہوں یا بزدلی و پست ہمتی ”مثلِ اعلیٰ کی تحدید و تعیین میں بلاشبہ مددگار و معین ثابت ہوتے ہیں۔

مثلِ اعلیٰ یہ تو ظاہر ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے ”مثلِ اعلیٰ“ ہے لیکن انسان کو اکثر یہ نہیں پتہ کا نشو و نما چلتا کہ ”مثلِ اعلیٰ“ اُس میں کہاں سے پیدا ہوئی۔ اور اُس کا سبب یہ ہے کہ انسان

نہ ملحق علی شہادت اس کو باور کراتی ہے کہ مذہبِ اسلام ہی اس بارہ میں سب سے بلند اور صحیح مقام رکھتا ہے۔

کی پیدائش کے ساتھ اُس کی پیدائش اور اُس کے نمو کے ساتھ اس کا نمو ہوتا ہے اور وہ اُس کی ہستی سے جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ وہ اُس کو پہچان سکے اور یہ جان سکے کہ یہ مثلِ اعلیٰ کب اور کہاں سے اُس کے پاس آمو جو دہوئی۔

بچہ کی ابتدائی گھریلو تربیت کے وقت ہی جرثومہ کی طرح ”مثلِ اعلیٰ“ کی بھی تکوین ہوتی ہے اور اگر وہ گھر میں خرافات سے پر حکایات و قصص بھی سنتا ہے تو ”مثل“ کی ایجاد میں اُن کا بھی گونہ دخل ہوتا ہے۔ اور اس کے بعد جب کبھی کوئی نیا موثر اُس پر اثر انداز ہوتا ہے اُس میں تغیر پیدا ہوتا رہتا ہی خواہ وہ موثر کوئی روایت ہو جس کو اُس نے پڑھا ہے، یا حکایت ہو جس کو اُس نے سنا ہے، یا کسی با عظمت عمل کی مدح سرائی ہو یا کسی ذلیل عمل کی مذمت و بُرائی۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ بچوں کی طبیعت صغیر سنی میں بہادروں کے حالاتِ حکایات بڑے بڑے کارناموں اور عجیب و غریب حوادث و واقعات کے سُسنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتی ہے۔ اور یہ چیز — بلا شک و شبہ — اُن کے ”مثلِ اعلیٰ“ کی نشوونما میں معاون و مددگار ثابت ہوتی ہے۔ اور جب یہی بچہ جوان ہو کر کارزارِ حیات میں داخل ہوتا ہے تو اُس کے عملی تجربوں، اور لوگوں سے معاملات کے لین دین کے لیے اس میں ایک ایسی چیز پیدا ہو جاتی ہے جو اُس کی زندگی کی غرض و غایت کو معین کرتی، اُس کی اُمیدوں کی آماجگاہ کو روشن کرتی، اور اُس کے مثلِ اعلیٰ کو صاف اور واضح کر کے نکھارتی ہے، اور جو جو انسان کی نظر میں وسعت اُس کی عقل میں بڑائی اور بختگی پیدا ہوتی جاتی ہے۔ اُس کی مثلِ اعلیٰ میں کمال اور اُس کے اجزاء میں تنظیم و تکمیل پیدا ہوتی جاتی ہے۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ ”مثلِ اعلیٰ“ جس طرح کمال و وسعت کے قبول کا نشانہ بنتی ہے اسی طرح نقص و تنگی کا نشانہ بھی بنتی ہے۔ لہذا وہ لوگ جو اپنی زندگی کو صرف کار و باری لائن میں محدود

رکھتے ہیں، اور اپنی دین بھر کی زندگی میں کوئی ایسی بات پیدا نہیں کرتے کہ جس سے اُن کی عقل کو برتری ہو، اور اُن کی نظریں وسعت پیدا ہو، تو ایسے اشخاص کی ”مثلِ اعلیٰ“ تنگ ہو جاتی، اور اُن کے عزائم میں کوتاہی اور پستی آ جاتی ہے۔

اور یہی حال اکثر اُن کاروباری اور مزدور پیشہ لوگوں کی بڑی بڑی جماعتوں اور دفتری ملازموں اور دکانوں کا ہے جو اپنی زندگی کو محدود دیا پرست خدمات کے علاوہ کسی بڑے اور عظیم الشان کام میں صرف نہیں کرتے۔ اس لیے کہ نہ وہ اپنے درکات و عقل میں ترقی پیدا کرتے ہیں اور نہ اپنی نظر کو وسعت دیتے ہیں، اور اُن کی ساری زندگی کا حاصل ایک ہی طرح کے الٹ پھیر کے سوا اور کچھ نہیں رہتا، حالانکہ ”مثلِ اعلیٰ“ کی تنگی و نقص میں بہت بڑا خطرہ ہے۔ اس لیے کہ یہی انسان کو روحِ عمل کی جانب براہِ گنہ کرتی اور اُس میں قوت و نشاط کا اضافہ کرتی رہتی ہے، اور یہی اشیاء پر اپنے حکم کو بہتر طریقہ پر چلاتی اور نافذ کرتی ہر چیز کیونکہ انسان اس بات کا عادی ہو کہ وہ کسی شے پر حکم نافذ کرنے یا اُس پر تنقید کرنے میں اپنے مثلِ اعلیٰ ہی کو پیش نظر رکھتا ہو اور پھر خطا، صواب یا خیر و شر کا حکم دیتا ہو۔ پس اگر اُس کی ”مثلِ اعلیٰ“ محدود اور تنگ ہوگی تو اُس میں قوتِ بہمت بھی کم ہوگی، اور اُس کا حکم بھی بُرا اور ناقص ہوگا، اور اگر مثلِ اعلیٰ ترقی پذیر ہے تو پھر قوت و نشاط میں بھی اضافہ ہوتا جائیگا اور اُس کے ہر امر میں ترقی اور برتری جھلکتی نظر آئیگی۔

(۲)

علمِ اخلاق کے نظریے اور اُسکی تاریخ

شعورِ اخلاقی

”علماءِ اخلاق“ جن مسائل کو بہت اہم سمجھ کر بحث کرتے ہیں اُن میں سے ایک مسئلہ ”شعورِ اخلاقی“ کا ہے۔ اس لیے مناسب ہے کہ اس مقام پر اس سے متعلق علماء کے اقوال کا خلاصہ پیش کر دیا جائے۔

ہم زندگی کے کاموں میں اکثر یہ کہا کرتے ہیں کہ یہ ”اخلاقی کام ہے اور یہ غیر اخلاقی“ تو اس وقت ہمارے اس حکم کا معرکہ کیا ہوتا ہے۔ اور وہ کونسی نفسیاتی قوت ہے جو اس حکم کا منشاء اور مولد کہلا سکتی ہے۔ اور ہمارا وجدان کیسے طرح ادراک کر لیتا ہے کہ یہ کام خیر ہے اور یہ شر اور یہ حق ہے اور یہ باطل؟

ہم روز و شب یہ دیکھتے ہیں کہ ایک ”عمل“ ایک زمانہ میں بعض اشخاص یا ایک قوم کی نگاہ میں ”خیر“ سمجھا جاتا اور امرِ حق شمار ہوتا ہے اور وہی عمل ”دوسرے زمانہ یا دوسری قوم کی نظروں میں شر اور باطل گنا جاتا ہے تو آخر اس حکم کی بنیاد و اساس کیا ہے؟

فلاسفہ اس سوال کے جواب میں دو گروہ میں تقسیم ہیں۔

(۱) ایک فریق کا خیال ہے کہ ہر ایک انسان میں قوتِ غریزی (فطری ملکہ) موجود ہے

لہٰذا اگر کوئی کام اخلاق کے مطابق انجام پاتا ہے تو وہ ”عملِ اخلاقی“ ہے اور جس اخلاقی راہنمائی پر وہ کام انجام پائے اُس کو شعورِ اخلاقی“ کہتے ہیں۔

جو حق و باطل، خیر و شر، اور اخلاقی و غیر اخلاقی میں تمیز پیدا کرتی رہتی ہے۔ اور اگرچہ مختلف زبانوں، اور مختلف ماحول کے اعتبار سے اُس قوت میں تھوڑا سا اختلاف بھی ہو جاتا ہے لیکن وہ ہر ایک انسان کے اندر موجود، اور پیوست ہے اور اُس کے خمیر میں گوندھ دی گئی ہے اور اس کی وجہ سے ہر ایک انسان کو ایک خاص قسم کا ”الہام“ ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء کے خیر و شر کی قیمت سے خود بخود واقف ہو جاتا ہے اور خواہ ہم علم نہ حاصل کریں اور یہ رائے نہ پیدا کر سکیں کہ یہ چیز شر ہے یا خیر تب بھی ہم میں اشیاء پر ایک نظر ڈالنے سے یہ ”الہامی شعور“ پیدا ہو جاتا ہے، اور اُس سے ہم خیر و شر کا حکم لگا دیا کرتے ہیں۔

بلاشبہ یہ ”قوت“ ماحول، زمانہ اور تربیت کا نتیجہ نہیں ہوتی اور نہ کسب و اختیار سے پیدا کی جاتی ہے بلکہ فطری ہے اور ہماری طبیعت کا جنم۔ اور خالقِ فطرت کی جانب سے خیر و شر کی معرفت کے لیے یہ ہم کو اسی طرح بخشی گئی ہے جس طرح آنکھیں دیکھنے اور کان سُننے کے لیے۔ اسی لیے ”اخلاقی حکم“ میں اسی قوت پر اعتماد اور بھروسہ کیا جاتا ہے اور اسی کے ذریعہ وہ کسی شے کے مستحسن یا قبیح ہونے کا فتویٰ صادر کرتا ہے۔

اس خیال کے قائل پھر آپس میں مختلف رائے ہیں بعض اس قوت کا مرجع قوتِ عقل و فکر کو بتاتے ہیں اور بعض ”قوتِ شعور“ کو گوران کے اقوال کی تفصیل کو ترک کیے یہاں اشارہ ہی

۱۔ اس بحث کا دوسرا عنوان یہ ہے کہ ”علمِ اخلاق کا سرچشمہ“ کیا ہے؟ بعض کا خیال ہے کہ یہ ”وجدان“ کا ثمرہ اور نتیجہ ہے۔ ان کو وجدانین کہتے ہیں، اور ان کا مسلک ”وجدانیت“ کہلاتا ہے۔ پھر یہ جماعت دو حصوں پر تقسیم ہے ایک اس ”وجدان“ کا تعلق ”قوتِ عقل و فکر“ کے ساتھ بتاتی ہے اور دوسری قوتِ شعور کے ساتھ اور بعض کہتے ہیں کہ انسان میں صرف ایک قوتِ زقوتِ فکر ہے۔ البتہ اخلاق میں یہ قوتِ فکر اعمال کے نتائج اور اُن نتائج سے پیدا شدہ مقاصد کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے اور اُس کے سرانجام اور حاصل کا نام تجربہ ہے۔ اس جماعت کا نام ”تجربین“ ہے، اور اُن کے مسلک کو تجرباتی کہتے ہیں۔ (بقیہ نوٹ بر صغہ ۱۱۳)

کافی ہے۔

البتہ یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ اس خیال کے قائل یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ کبھی یہ اخلاقی قوت مرض میں بھی مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے وہ شر کو خیر اور خیر کو شر سمجھنے لگتی ہے۔ تاہم اس مرض کی وجہ سے وہ اسی طرح قابلِ ملامت نہیں ہے جس طرح آنکھ اپنے امراض کی وجہ سے قابلِ ملامت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح کبھی ”قوتِ عقلیہ“ سے خطا ہو جاتی ہے اسی طرح ”قوتِ خلقیہ“ سے بھی خطا ہو جانا تعجب کی بات نہیں ہے۔

بہر حال جس طرح ہم حساب کے چند طلبہ کو ”ضرب“ کا سوال دے دیں تو یقیناً بعض اُن میں سے صحیح حل کرینگے اور بعض غلط اور اس کے باوجود ہم یقین کے ساتھ یہ کہہ دینگے کہ صواب اس حل کے ساتھ ہے اور اُس کے ساتھ نہیں۔ اسی طرح احکام اخلاقی میں بھی مختلف ہوتے ہیں۔ بعض ایک عمل کو شر کہتے ہیں اور بعض خیر اور اس حالت میں یقیناً ایک کی رائے صائب ہے اور دوسرے کی خطا، باقی تمام ملکات انسانی میں بھی ہر ملک کا یہی حال ہے۔

اس رائے کی پوری وضاحت آنے والی فصل میں اُس وقت کی جائیگی جبکہ مذہب

دقیقہ نوٹ صفحہ ۱۱۲) اس مسئلہ میں ہم کو ”وجدانیت“ کے نقطہ نظر کی تائید زیادہ ملتی ہے اس لیے کہ جن دو چیزوں کی بنا پر اس مسلک کو اختیار کیا گیا ہے ”اخلاقی نظریہ“ کو اُن دونوں سے ہر حالت میں وابستہ ہونا ضروری ہے۔ ان میں سے ایک کا تعلق ”عقل و خواہش“ کے باہمی رشتہ سے ہے یعنی جب انسان پر متضاد خواہشات کا غلبہ ہو تو کسی ایسے شعبہ عقل کی ضرورت ہے جو ان خواہشات کے سنگ راہ کو مٹا کر کسی معقول اصول کی راہنمائی کرے۔

اور دوسری کا تعلق ”شخصی و جمہوری نفع کے علم“ سے ہے۔ کیونکہ انسانی زندگی میں دو فائدے ہوتے ہیں۔ ایک ”شخصی“ اور دوسرا ”عمومی اور جمہوری“ اور یہ ظاہر ہے کہ عمومی فائدہ شخصی کے مقابل میں زیادہ کارآمد، دیر پا اور وسیع ہے، تو بلاشبہ ایک ایسے شعبہ عقل کی ضرورت ہے جو انسان کو شخصی فائدہ سے بلند کر کے جمہوری فائدہ کی جانب متوجہ کر سکے۔ اور یہ دونوں شعبے ”وجدان“ کے تابع ہیں ”تجربہ“ کے نہیں، اور دونوں شعبوں کے دائرہ عمل جدا جدا ہیں ایک نہیں ہیں۔

”فرست پرکلام کریں گے۔

(۲) دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ خیر و شر کی معرفت کا اعتماد — دوسری چیزوں کی معرفت کی طرح — تجربہ پر قائم ہے، اور اُس کا نشو و نما زمانہ کی ترقی، ترقی منکر اور کثرتِ تجربات پر مبنی ہے۔ اور ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان کے اندر خیر و شر کے ادراک کے لیے قوتِ فکر کے علاوہ کوئی فطری طبعی حاسہ موجود نہیں ہے۔ اور تجربہ ہی اُس کو یہ علم بخشتا ہے کہ بعض اعمال پر وہ خیر کا حکم لگا سکے، اور بعض پر شر کا۔

مثلاً ایک شخص نے مختلف اعمال کیے، اور پھر اُن کے نتائج کا مشاہدہ کیا تو بعض کے نتائج کو اچھا پایا اُن کے لیے خیر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا، اور بعض کے نتائج کو بدترین پایا تو اُن کے شر ہونے پر حکم لگا دیا، لہذا جس قوتِ اخلاقیہ کے ذریعہ ہم خیر و شر کو پہچانتے ہیں وہ صرف تجربہ ہے۔ اور جب جب کوئی قوم تجربہ کے میدان میں بڑھتی جاتی ہے تجربہ ”اخلاق سے متعلق“ اُس کی رائے کو اعتدال کی طرف لاتا رہتا ہے اور وقتی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اس کے اعتدال میں بھی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اور افراد و اقوام میں اشیاء پر خیر و شر کے حکم لگانے میں جو اختلافِ آراء نظر آتا ہے وہ کثرتِ تجربات سے پیدا شدہ وسعتِ ادراک کے تفاوت پر مبنی ہے۔

نیز اعمال پر خیر و شر کے احکام کا صا در ہونا اُس غایت اور غرض کے ماتحت ہے جو ہمارے اعمال یا اعمال کے محرکات کا مقصد و حید ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ ہمارے اندر اُن کے لیے ایک طبعی اور فطری ملکہ موجود ہے۔

اور یہ شعورِ اخلاقی جس کا ہم ادراک کرتے ہیں اور جو تجربہ کا نتیجہ ہے۔ درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے وحشیوں کی خرافات سے نکل کر مذہب و متمدن انسانوں کی آراء تک بلند ہوتا جاتا ہے اور اقوام کی ترقی کے زیر اثر اب بھی برابر ترقی کر رہا ہے۔

خیر و شر کا پیمانہ

اگر ہم کسی کمرہ کے طول کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو یہ یا نوں میں سے کسی ایک پیمانہ مثلاً ”گر“ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اُس کے ذریعہ سے کمرہ کی پیمائش کر لیتے ہیں، یہی حال اُس وقت ہوتا ہے جبکہ کسی شے کے وزن یا ناپ کو معلوم کرنا ہوتا ہے تو ”خیر و شر“ کی معرفت کا پیمانہ یا ترازو کون سی شے ہے یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے؟ کیونکہ انسان اکثر اپنی نظروں میں ایک شے کے خیر و شر ہونے کے متعلق اختلاف رکھتے ہیں۔ بعض اُن میں سے اُس کو خیر سمجھتے ہیں اور بعض شر جانتے ہیں بلکہ ایک ہی شخص ایک وقت میں اُس شے کو خیر جانتا ہے اور دوسرے وقت میں اُسی کو شر سمجھنے لگتا ہے۔ تو آخر وہ کونسا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ سے ہم اشیاء پر خیر و شر ہونے کا حکم لگا سکیں؟

اس سوال کے جواب کے لیے ہم چند مشہور پیمانوں کا تذکرہ کر دینا مناسب سمجھتی ہیں۔

(۱) عرف

انسان ہر زمانہ اور ہر موقع پر اپنی قوم کے عادات سے متاثر ہوتا ہے اس لیے کہ وہ اپنی قوم ہی میں نشو و نما پاتا اور دیکھتا ہے کہ قوم بعض اعمال سے شغف رکھتی اور بعض سے پرہیز کرتی ہے۔ اور یہ وہ وقت ہوتا ہے کہ کسی شے پر حکم لگانے والی (امسکی اپنی قوت) میں ابھی تک نمونہ ہو ہے۔ لہذا وہ قوم ہی کی تقلید میں بہت سے کام کرتا، اور بہت سے اعمال سے بچتا رہتا ہے اور ہر ایک قوم کے پاس ایک خاص ”عرف“ ہے اور اُسی کی پیروی میں قوم کی بھلائی سمجھی جاتی ہے، اور بچوں کو اُسی کے زیر اثر ادب سکھایا جاتا ہے اور اُن میں یہ شعور پیدا کیا جاتا ہے

اگر اس میں ایک خاص قسم کی تقدیس ہے اور جو شخص بھی اُس سے باہر جاتا اور اُس کے خلاف چلتا ہے تو اُس کے عمل کو ذلیل سمجھا جاتا، اور وہ عرفِ قومی کا باغی شمار کیا جاتا ہے۔ اور قوم ”عرف“ کے احکام کو دنی و نا کر دنی کو مختلف طریقوں سے نافذ اور جاری کرنے کی سعی کرتی ہے، اُن میں سے چند طریقے حسب ذیل ہیں:-

(۱) اُلئے عامہ۔ یہ عرف پر چلنے والوں کی مدح و ستائش کرتی، اور اُس سے مخالف راہ اختیار کرنے والوں کا استہزاء کرتی اور مذاق بناتی ہے۔

پس قوم کے خصائل و عادات یعنی طریقہ لباس، خور و نوش، بات چیت، ملاقات، زیارات اور تمام تقلیدی امور اسی لیے بہت ہی محکم اور مضبوط ہوتے ہیں کہ عامۃ الناس اُس طریقہ پر چلنے والوں کی مدح سرائی کرتے اور اُن کی مخالفت کر نیوالوں کی مذمت و تحقیر کرتے رہتے ہیں یہی وہ باعث و سبب ہے جو ایک امت کے افراد کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ دوسری امت کے اُن عادات و خصائل کا مذاق اُلئے اور استہزاء کرے جو اُن کی اپنی عادات و خصائل کے خلاف ہیں۔

(۲) روایات و نقول۔ وہ تمام روایات و نقول جو تم کہا بنوں اور افسانوں کے نام سے بیان کرتے ہو، اور اُن میں یہ تذکرہ کرتے ہو کہ جن لوگوں نے عرف کی مخالفت کی تھی، جن اور شیاطین نے اُن سے انتقام لیا، اور جنہوں نے اُس کے حکم کی اطاعت و پیروی کی فرشتوں نے اُن کو اچھا بدلہ دیا۔

(۳) قومی و مذہبی نشانات۔ وہ تمام امور جو قومی و مذہبی نشانات، تہوار، مجالس و محافل، اور موسیقی وغیرہ کی شکل میں قائم کیے جاتے ہیں، یہ ایسے امور ہیں جو رجحانات طبعی کو برکت دیتے، اور اُن امور کی پیروی پر آمادہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے تہوار منائے جاتے اور مجالس

منعقد کی جاتی ہیں۔

اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کی انسان بالطبع خوشی کے موقع پر رنج کی حالت میں عرسوں کے زمانہ میں قبور کی زیارت میں اور اسی طرح کے دوسرے موقعوں پر پیروی کیا کرتا ہے۔

اور یقیناً لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آیا ہے کہ وہ خیر و شر کا معیار معرفت کی موافقت و مخالفت ہی کو سمجھتے تھے۔ اور جن امور کے بارہ میں عرف کی سند نہ ہوتی تھی اُس میں وہ آزاد ہوتے تھے کہ جس طرح جی میں آئے کریں۔ بلکہ اکثر عامۃ الناس ہمارے زمانہ میں بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں اور بہت سے کام کر گزرتے ہیں نہ اس لیے کہ وہ کسی عقلی اساس پر قائم ہیں بلکہ محض اس لیے

لے دراصل ”عرف“ چند مجموعہ امور کا نام ہے۔ بعض وہ قومی عادات و خصائل جو اس لیے عادت بنے کہ ان کو ہمارے آباء و اجداد نے اپنے عزیزہ (فطری ملکہ) کی بنا پر انجام دیا تھا۔

بعض وہ اعمال جو اگرچہ عقل پر مبنی نہیں ہوتے مگر اُن کا مبنی ”خفاہنس“ ہوتا ہے۔ مثلاً قوموں کا ایک وقت بعض اعمال سے فال نیک لینا اور دوسرے وقت میں اُن ہی کو فال بد شمار کرنا اور اس تغیر کا سبب یہ ہوتا ہے کہ مثلاً وہ ہوا کی تھک رفتاری کو پسند کرتے تھے لیکن کسی ایک وقت میں اُن کے آباء و اجداد کی کشتی الٹ جانے یا تند آندھی کی مصیبت آجانے سے اُن کے اعتقاد قاسد نے یہ جگہ لے لی کہ جب کبھی ایسا وقت پھر آئیگا اس قسم کے حادثات ضرور رونما ہوں گے۔ اور سابق کی طرح مصائب کا شکار بننا لازم ہوگا۔

اور بعض وہ قوانین اور آئین جو کسی قوم کے رجحانات میں استحسان اور قبولیت کا درجہ پا چکے ہوں اور ان کو سلف سے غفلت تک اس استحسان و قبول کی صورت میں انہوں نے بطور وراثت پایا ہو، مثلاً بعض اعمالِ برات ہو جو اگرچہ حقیقت غیر مفید ہیں مگر ایک قوم کے آئین اور رسم و رواج میں قبولیت حاصل کر چکے ہیں۔

اور بعض وہ تجربے جو پہلے لوگوں نے بعض اعمال کے متعلق کیے اور اُن میں کچھ کو مفید پایا اور کچھ کو مضر اور بالآخر انہوں نے خود بھی اُن کے مفید و مضر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا اور پچھلوں کو بھی ان کے اختیار اور اُن سے اجتناب کی ترغیب دی۔

(مؤلف)

کہ اُن کی قوم کی عادات و رسوم کے مناسب میں اور بہت سے کاموں سے اس لیے بچتے ہیں کہ اُن کی قوم میں اُن کا رواج نہیں ہے، گویا اُن کے خیال میں خیر و شر کا پیمانہ صرف اُن کی قوم کا عرف ہی اور بس۔

تم نے اکثر عوام میں دیکھا ہو گا کہ اگر اُن کے کنبہ کا کوئی شخص بیمار پڑ جائے تو وہ کبھی دوا دار و نہ کریئر اور کسی طبیب کو نہیں دکھلائیگے کیونکہ ایسا کرنے میں اُن کی قوم اُن پر کوئی تنقید اور نکتہ چینی نہیں کرتی اور اگر وہ مریض مر جائے تو اُس کے سوگ اور ماتم میں بے شمار خرچ کر ڈالینگے محض اس لیے کہ وہ اگر ایسا نہ کریں گے تو اُن کا ماحول اُن کو سخت عار دلائیگا کیونکہ ایسا نہ کرنا اُن کے لیے عرف میں قابلِ اعتراض ہے اور غیر پسندیدہ ہے۔ (علیٰ ہذا القیاس)

لیکن بحث و نظر کے بعد یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عرف کسی طرح خیر و شر کا پیمانہ نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اُس کے بعض احوال و احکام قطعاً غیر معقول ہوتے ہیں اور بعض سخت مضرت رسا دیکھے بہت سے ایسے اعمال ہیں جن کی خطا اور بُرائی آج روز روشن کی طرح ظاہر و باہر ہے مگر بعض اقوام اُن کو بہترین عمل شمار کرتی اور اُن کے کرنے کا حکم دیتی تھیں، جیسا کہ لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا۔ بعض عرب قبیلوں میں اور دوسرے ملکوں کی بعض اقوام میں زمانہ جاہلیت میں معیوب اور گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ قرآن عزیز میں ہے۔

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۚ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۖ أَيَسْكُنُ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ مَثْوً ۚ فِي الْغُرَابِ ۚ الْأَسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (غل)

اور جب کوئی اُن کو خوشخبری سنانا کہ تم لڑکی لڑکی پیدا ہوئی ہے تو اُن کے چہرہ پر سیاہی پڑ جاتی اور وہ غصہ میں پکپکا جاتے اور قوم سے اُس بُرائی کو جس کی بشارت دیے گئے تھے چھپاتے پھرتے تھے کہ اُس کو دولت کے ساتھ روکے کہیں

یہاں زندہ درگور کرنا اور عورتوں کو زندہ درگور کرنا ایک ہی چیز ہے

اسلام آیا تو اُس نے جاہلیت کی اس عادتِ نبے اُن کو روکا اور اُس عمل کا گناہ اُن پر واضح کیا اور رومیوں میں باپ کو اولاد کے ارڈالنے یا زندہ رکھنے کا قانونی حق تھا، اور آزاد انسانوں کو زبردستی غلام بنالینا اس طرح عام تھا کہ اُس کو ختم کرنے میں سخت سے سخت محنت و مشقت کے باوجود یورپ کی نوآبادیات میں صدیوں تک کامیابی نہ ہو سکی۔ البتہ گزشتہ قریبی زمانہ میں اُس کا انسداد ہو سکا۔

اور اب بھی افریقہ کے درمیانی علاقوں میں حبشیوں کی آبادیوں میں کسی سیاح کا امن سے گزرنا ناممکن ہے اس لیے کہ اُن کا اعتقاد ہے کہ اجنبیوں کے لیے اُن پر کوئی راہ نہیں ہے لہذا وہ قتل کر دیئے کو اونی گناہ بھی نہیں سمجھتے، اور نہ اُن کی زندگی کی حفاظت اپنے ذمہ ضروری جانتے ہیں۔ مگر آج اس زمانہ میں ہم اُن تمام عادات و خصائل پر خطا کاری کا حکم لگاتے، اور اُن کو نہایت بُرا جانتے ہیں۔ تو جب ”عرف“ اتنی کثرت کے ساتھ خطا کرتا رہتا ہے تو کسی طرح بھی دست نہیں ہو سکتا کہ ہم اُس کو اپنے اعمال کا پیمانہ بنائیں کہ جس سے خیر و شر کی تمیز کر سکیں۔

نیز اگر لوگ اسی مبدع عرف پر گامزن ہوں تو زمانہ اپنی قدامت سے ایک ایچ آگے نہ بڑھتا اس لیے کہ بلاشبہ اس کی ترقی کے بغیر ہی انہیں جو اپنی قوم کے غلط طرز عمل کو غلط سمجھتے، اور مبنی پر خطا جاتے ہیں، اور اُن میں ایسی شجاعت اور لیری پائی جاتی ہے جو اُن میں اس قدر قدرت پیدا کر دی ہے کہ وہ عرف کے مخالف اور حق کے داعی بن جاتے ہیں، پس وہ کھلے ہندوں عرف کی مخالفت کرتے اور قدامت کے خلاف اعلان جنگ پھا کرتے، اور اس کے لیے آپ کو تکالیف و مصائب کا شکار بناتے ہیں اور اُن کی اس حالت سے متاثر ہو کر بہت سے انسان اُن کے ارد گرد جمع ہو جاتے، اور اس انتشار میں اُن کی رائے کو قبول کرتے ہیں، تا آنکہ قدیم غلط روی مستطابق ہوا اور اُس کی جگہ حق و صواب لے لیتا ہے۔

اے انبیاءِ عظیم اسلام کی ہمت اسی مقصد کو پورا کرتی ہے اور اُن کے جانشین مصلحین امت ہمیشہ اسی اعلان حق کے جہاد میں مصروف رہتے ہیں

البتہ یہ صحیح ہے کہ عرف میں پیمانہ بننے کی صلاحیت نہ ہونے کے باوجود اُس کو تنہا بہت فائدہ ضرور ہے اس لیے کہ وہ انسانوں کو نیک عادات کی مخالفت سے کبھی باز بھی رکھتا ہے۔ کیونکہ بہت سے چوری اور شراب خوری سے بچنے والے محض اس وجہ سے بچے رہتے ہیں کہ اُن کے عرف میں یہ رسم و رواج نہیں پایا جاتا، اور اس بات کا اُن کو ہر دم خوف لگا رہتا ہے کہ اُن کا ماحول اُن پر تنقید کرے گا، اور اُن کی تحقیر و تذلیل کے درپے ہو جائیگا۔

۲۔ مذہبِ سعادت

فلاسفہ کی اس علمی بحث کے سلسلہ میں کہ خیر و شر کا پیمانہ کیا ہے ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ صرف ”سعادت“ ہی ایک چیز ہے جو خیر و شر کا پیمانہ بن سکتی ہے یعنی اُن کا خیال یہ ہے کہ انسانی زندگی کا سب سے بڑا مقصد اور غایت الغایات صرف ”حصولِ سعادت“ ہے اور بس۔ اور سعادت سے اُن کی مراد وجودِ لذت اور فقدانِ الم ہے نہ کہ ”سعادتِ اخروی“۔

بہر حال وہ صرف ”لذت“ کو اعمالِ خیر و شر کا پیمانہ تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس عمل میں جس درجہ کی بھی لذت پائی جائے اُسی مقدار سے وہ خیر ہے۔ اور جس درجہ کا اس میں الم موجود ہو اُسی مقدار سے وہ شر ہے۔ مگر ”مذہبِ سعادت“ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان مطلق ”لذت“ کا طالب ہو خواہ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ تر ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ کوئی عمل بھی معمولی سے معمولی لذت سے خالی نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اس کا طالب و داعی ہے کہ انسان بڑی سے بڑی ”لذت“ کی خواہش کرے، اور اگر اُس کو اعمالِ پر اختیار دے دیا جائے تو وہ سب سے بلند اور اعلیٰ و اسع لذت کو اختیار کرے۔

بیز لذت کی مقدار کا اندازہ کرنے کے لیے دو چیزوں ”شدت“ اور ”مدت“ کا لحاظ

ضرور کرنا چاہیے۔۔۔۔۔ اس لیے کہ شدت سے کیفیت اور مدت سے اُس کے زمانہ بقا کا پتہ چل سکیگا۔۔۔۔۔ اسی طرح الم کے اندازہ کے لیے بھی ان دونوں کی رعایت مفید ہے کیونکہ الم کے ذریعہ لذتِ سالبہ کا حال معلوم ہوتا ہے۔

اس کو یوں سمجھو کہ اگر پہلے پاس تین لذتیں ہوں تو اُن کا اندازہ ترتیب وار (۳ و ۴ و ۵) مقدارِ لذت کے ساتھ کرنا چاہیے پس جس لذت کی مقدار (۵) ہو وہ بلاشبہ اُس لذت سے بہتر اور افضل ہے جس کی مقدار (۳ یا ۴) ہے اور (۳ + ۴ = ۷) درجہ کی لذت (۵) کے مقابلہ میں افضل رہیگی (علیٰ ہذا القیاس)

اسی طرح اگر آلام کو (۳ و ۴ و ۵) کی نسبت سے اندازہ کریں تو (۳) درجہ کا الم (۴ و ۵) درجہ کے الم سے بہتر رہیگا، اس لیے کہ وہ لذت سے قریب ہے اور (۴) درجہ کا الم (۵) درجہ سے افضل ہوگا۔ (علیٰ ہذا القیاس)

اور اگر کسی عمل میں لذت (۴) درجہ ہو اور الم بھی (۴) درجہ ہو اخلاقی نقطہ نظر سے اُس عمل کا کرنا نہ کرنا مساوی حیثیت رکھیگا۔

اور اگر دو لذتیں "شدت" (کیفیت) میں برابر ہوں تو وہ لذت افضل رہیگی جو مدتِ بقا کے اعتبار سے طویل اور دراز ہو۔

فلاسفہ کی یہ جماعت بھی دو گروہ میں تقسیم ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ عامل کی لذتِ شخصی ہے اور وہ اُس کا نام "مذہبِ سعادۂ شخصیہ" رکھتے ہیں۔

اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ ہر ایک فی جس مخلوق کی "مشترکہ لذت" ہے، اور اُس کا نام "مذہبِ سعادتِ عامہ" ہے۔

سعادتِ شخصی

اس مذہب کی ”آواز“ انسان کے لیے ضروری قرار دیتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بڑی سے بڑی لذت کا طالب، اور خواہشمند ہو، اور اُس کا فرض بتاتی ہے کہ وہ اُس کے حصول کے لیے اپنی تمام توجہ کو صرف کر دے۔

پس اگر انسان متردد ہو کہ دو کاموں میں سے کس کام کو کرے۔ یا کسی ایک کام کے بارے میں سوچا ہو کہ کرے یا نہ کرے تو اس مذہب کے مطابق اُس کو یہ غور کرنا چاہیے کہ ان میں شخصی لذت و آلام کے درمیان کیا تناسب ہے، اور مقابلہ کس عمل میں لذت و الم کی کمی اور بیشی ہو۔ اس کے بعد جس عمل میں لذتوں کا وزن زیادہ نظر آئے وہ خیر ہے اور جس میں آلام کا وزن زیادہ ہو، وہ شر ہے اور جس میں دونوں برابر ہوں اُس کے کرنے نہ کرنے میں وہ مختار ہے۔

اس مذہب کے ارباب مذہب کا یہ قول ہے کہ ہر شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ اور اُس کی سعادت اس معاملہ میں ”لذت“ ہی کو مدار سمجھے پس جو شے انسان کو لذت تک پہنچا سکے اسی پر عمل کرے، کیونکہ جو عمل بھی اس مقصد اور غرض تک پہنچائے وہی خیر ہے۔

اس مذہب کا سب سے بڑا راہنما ابیقور ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اعمال کا وزن صرف

لے ابیقور (Epicurus) یونانی فلسفی ہے (۳۴۱ ق م سے ۲۷۰ ق م) تک زندہ رہا، متذوق م میں اُس نے اپنا ایک اسکول قائم کیا، اور چھ سو برس سے زائد مدت تک وہ لوگوں میں مقبول رہا، اُس نے اپنی تعلیمات کو منطق، طبیعیات اور اخلاق میں مجداً تقسیم کیا ہے۔ ان میں سے اس مقام کے لیے سب سے اہم ”مباحث اخلاقیہ“ ہیں۔ ان کے بارے میں جو اُس کی رائے ہے اُس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

(۱) ابیقور (Epicurus) کا خیال ہے کہ سعادت یا لذت ہی انسان کا مقصد ہے اور اُس کے علاوہ زندگی میں کوئی خیر نہیں ہے اور الم سے زیادہ دوسری کوئی شے شر نہیں ہے۔ (بقیہ صفحہ ۱۲۳)

وقتئہ لذت و آرام کے اعتبار سے نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس کے لیے انسان کو اپنی زندگی کے پورے نظام عمل کو پیش نظر رکھنا اور پھر یہ غور کرنا ضروری ہے کہ زندگی کے پورے نظام میں کونسا عمل اُس کے لیے سب سے زیادہ موجب لذت ہے اور کونسا باعثِ الم۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۲) اور اخلاق صرف حصولِ سعادت کے لیے عمل کرنے کا نام ہے اور یہ کی محض ذاتی فضیلت کی دنیائیت نہیں ہے، اُس کی قدرو قیمت بھی صرف اُس لذت کی وجہ سے ہے جو اُس کے ہر کام ہے۔
 ابیقر کے ”علم الاخلاق“ کا تہا یہی ایک مبدیہ یہی ایک اساس ہے اُس کے علاوہ جو کچھ اُس کے یہاں پایا جاتا ہے اسی لذت کی شرح و تفصیل ہے جس کو وہ حیاتِ انسانی میں خیر محض سمجھتا ہے۔

ابیقر کے نزدیک ”لذت“ کے ذہنی ہرگز نہیں میں جو زمانہ موجود میں سمجھ جاتے ہیں اور عیا کہ تو رنائن کا خیال ہے۔ بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم کو اول زندگی کے تمام مراحل پر نظر ڈالنی چاہیے اس کے بعد ہم لذتِ حیات کے حصول کے لیے طالب ہوں، پس اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مثلاً عیش و لذت کے بعد س سے کمیں زیادہ تکلیف و الم ہمیش آنے والا ہے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم اپنی خواہش کی باگوں کو روکیں اور بوجہ لذت کے لئے دائمی الم کو دعوت نہ دیں۔

اور اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ رنج و الم ہمنے کے بعد ایک بڑی لذت آئے گی تو اُس الم کا برداشت کرنا زبں ضروری اور فرض ہوگا۔ گویا وہ لذتِ کامل کی طلب، اور الم انگیز انجام سے گریز کا داعی ہے۔

(ب) ابیقر یہ بھی کہتا ہے کہ عقلی و روحانی لذتیں بدنی و جسمانی لذتوں سے زیادہ اہم اور قابلِ توجہ ہیں اس لیے کہ جسم تو لذت و الم کا احساس اُسی وقت تک کر سکتا ہے جس وقت تک کہ اُس کا وجود ہے۔ نیز جسم نہ تو ماضی لذتوں یا درد رکھ سکتا ہے اور نہ لذاتِ مستقبل کی توقع اُس میں پیدا ہو سکتی ہے لیکن روح ان ہر دو قسم کی لذتوں کی یا تو توقع رکھ سکتی ہے اور رکھتی ہے۔ اس لیے اُس کی لذتیں پاؤ اور سردی ہوتی ہیں۔ اور عقل و روح جسم کی ہر قسم کی لذات و حصول لذات کی بھی شریک رہتی ہے، اور لذات سے متعلق یا ماضی اور تو توقع مستقبل کا اور اضافہ رتی ہے۔ ابیقر اس لیے یہ بھی کہتا ہے کہ بہترین لذت ————— کہ جس کی جستجو کرنا زبں ضروری ہو

———— طہایت عقل و روح کی لذت ہے۔ اور وہ اس کا بھی قابل ہے کہ انسان کو سعادت کے بارہ میں خارجی لذتوں کا ہرگز اعتبار نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اس معاملہ میں اپنے نفس کی اندرونی حالت پر اعتبار کرنا لازم ہے یعنی یہ کہ نفس روح کو اطمینان حاصل ہے یا نہیں، اُس کے خیال میں ایک دانا اپنی ہر قسم کی جسمانی تکالیف و لام کے باوجود ”الکِ سعادت“ (سعید) ہو سکتا ہے، اس لیے کہ راحتِ نفس اور اطمینانِ عقل ہر قسم کے بقیہ ص ۱۲۳

اس لیے کہ مثلاً تلخ دوا کا استعمال تکلیف و الم کا باعث ہوتا ہے لیکن اکثر اُس کا استعمال اس تکلیف سے زیادہ تکلیف یعنی ”مرض“ کے مٹانے کا سبب بن جاتا ہے۔ اس لیے اس قسم کے عمل کو خیر ہی کہا جائیگا۔ اور عقلمند کی طاقت سے یہ ہرگز باہر نہیں ہے کہ وہ آئندہ حاصل ہونے والی بہترین لذت کے مقابلہ میں وقتی لذت یا پائیدار لذت کو ترک اور ماضی کو شاندار مستقبل پر قربان کر دی۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳)

جسمانی لذائذ سے بہتر اور برتر ہے۔
 باہمہ اُس کے نزدیک عمدہ اور پاک جسمانی لذتیں نہ نا جائز ہیں اور نہ قابلِ حقارت و ذلت، اور جب تک کہ اُن کے استعمال سے دائمی لذت کو نقصان اور ضرر نہ پہنچے کسی شخص کا اُن سے فائدہ اٹھانا، اور متمتع ہونا ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اور ایقوریوں عقلی لذتوں میں سے سب سے بہتر لذت ”صداقت“ کو سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کا مدرسہ یا اسکول چند ٹھوس فلسفیوں کی فلسفیانہ موثر گفتگوں کا مجموعہ نہیں تھا، بلکہ ”صادقین“ کا ایک گروہ تھا جو عملی صداقت کو معیارِ زندگی بنائے ہوئے تھا۔

(ج) ایقوریوں ایجابی لذتوں کے مقابلہ میں سلبی لذتوں کی جانب زیادہ متوجہ ہیں اور لذتِ سلبی سے اُن کی مراد ”الم کا نہ ہونا“ ہے۔ اسی لیے وہ لذائذِ ثابۃ کو مستقل اہمیت نہیں دیتے، اور اُس کے ساتھ نقدِ ان الم کو ضروری جانتے ہیں۔ اور نہ وہ یہ مانتے ہیں کہ لذتوں کے حصول کے لیے شعور و احساس کو براہِ گنہہ کیا جائے بلکہ اُن کے یہاں سب سے زیادہ زور سلبی لذتوں پر مثلاً قلق و اضطراب پیدا کرنے والے امور سے پرہیز قلبی سکون و اطمینان کے لحاظ امور سے اجتناب دیا جاتا ہے۔

(د) ایقوریوں کا مذہب یہ بھی ہے کہ ”سعادت“ حاجات و ضروریات اور رغبتوں کی کثرت اور اُن کی بالیدگی پر موقوف نہیں ہے بلکہ اُن کے خیال میں حاجتوں اور رغبتوں کی کثرت ”وجودِ سعادت“ کے لیے بہت زیادہ موجب ضیق و پریشانی بن جاتی ہیں اور سعادت میں ترقی کرنے کے بجائے انسانی زندگی میں پیچیدگیاں اور دقتیں پیدا کرنے کا سبب ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ بہت اہم فریضہ ہے کہ ہم اپنی طاقت و قدرت کے موافق اپنی خواہشات و ضروریات کو کم سے کم کرنا چاہیں۔

ایقور خود بھی سادہ معاشرت رکھتا تھا اور اپنے پیروں کو بھی یہی تلقین کرتا تھا کہ اُس کی طرح سادہ زندگی بسر کریں۔ اُس کا اعتقاد تھا کہ سادہ اعتدال اور عفت کی زندگی ”سعادت“ (لذت) کے بہترین وسائل میں سے ہے اور یہ کہ لوگوں کی اکثر خواہشات مثلاً ”طلبِ شہرت“ وغیرہ ضروری ہوتی ہیں اور نہ مفید۔

اسی اصول کے پیش نظر انہوں نے عقلی و روحانی لذت کو جسمانی لذت کے مقابل میں افضل و برتر سمجھا ہے کیونکہ جسمانی لذت ایک بے وقعت اور فنا ہونے والی چیز ہے، اور لذت عقلی ایک سرمدی اور ابدی لذت ہے۔ اسی طرح جسمانی لذت اُس تحصیلِ علم کے مقابل میں جو کہ طمانیت کا باعث بنتا ہے۔ ہیچ در ہیچ ہے۔ اور یہی وہ پاکدار لذتیں ہیں جن کے ذریعہ انسان حوادثِ زمانہ، اور انقلاباتِ دہر کے مقابلہ کے لیے سامانِ جہیا کرتا ہے۔

لہذا اس مذہب کے مطابق فضائل صرف اس لیے فضائل کہے جانے کے مستحق ہیں کہ وہ عمل کرنے والے کے لیے بہتر لذت کا سبب بنتے ہیں۔ مثلاً ”پاکدامنی“ فضیلت ہے اور ”فحش زندگی“ ذلالت کیونکہ اگر بار یک بینی سے محاسبہ کیا جائے تو پاکدامن کو اپنی پاکدامنی میں نفس کی مخالفت، ذلت کے آلام سے تحفظ، انسانوں کی نظروں میں احترام، اور اپنی ثقافت کے اعتقاد سے جولت و نشاط حاصل ہوتا ہے وہ اُس کی نگاہ میں فحش کار انسان کی اس وقتی لذت سے جس کے بعد دکھ درد موجود ہے، اور عدمِ ثقاہت، بربادیِ مال و آبرو، اور صحت کے مقابلہ میں ہر طرح قابلِ ترجیح اور لائقِ اختیار ہے۔ اس ایک ہی مثال پر سچ کے مقابلہ میں جھوٹ کو اور امانت کے مقابلہ میں خیانت وغیرہ کو قیاس کر لیجیے۔

بعض لوگوں کو امیقور کے مذہب کی حقیقت سمجھنے میں سخت ٹھوکر لگی ہے، اس لیے کہ اُن کے خیال میں امیقور کا مذہب ”انسان کو جسمانی لذتوں کے انہماک، اور شہوات و خواہشات پر جرات کی دعوت دیتا ہے۔ اس غلط فہمی کی بنا پر انہوں نے امیقور کے مذہبِ اخلاق میں فاسق و فاجر کے فسق و فجور کو بھی شامل کر لیا۔ حالانکہ اُس کی تعلیم میں ان ہیودہ امور کے لیے قطعاً کوئی جگہ نہیں ہے بلکہ خود اُس نے اپنی بعض کتابوں میں اس غلط فہمی کے خلاف صراحتاً احتجاج بلند کیا ہے۔

اس دور جدید میں اس مذہب کے قائل بہت ہی کم ہیں، البتہ ہوبز (۱۵۸۸-۱۶۷۹ء) اور اُس کے مقلدین کا یہ مذہب ضرور رہا ہے۔

غرض اُنہوں نے خیر کے تمام رجحانات کو حُبِ ذاتی اور لذتِ شخصی میں محدود کر دیا، اور صاف کہہ دیا کہ ہم کسی عمل کو جب ہی خیر یا شکر کینگے کہ ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں عامل کے لیے اس مقدار میں لذت پائی جاتی ہے اور اس مقدار میں الم۔

اس مذہب میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ یہ انسان کو خود دیں اور خود غرض بناتا ہے، اور دوسرے انسان زندہ رہیں یا مرجائیں، نفع اٹھائیں یا نقصان پاجائیں اُس کو اپنی ذات کے علاوہ کسی سے سروکار نہیں رہتا۔ اور اگر اُس کو دوسرے انسانوں کے نفع کی جانب کبھی رغبت ہوتی بھی ہے تو صرف اس لیے کہ اُس کے خیال میں اُس کا ذاتی نفع اُس پر منحصر ہے۔ اور اسی طرح اگر اُس کو کسی کے رنج سے رنج اور دکھ سے دکھ پہنچتا ہے تو وہ بھی محض اس لیے کہ اُس رنج اور دکھ کا اثر اُس کی ذات پر بھی پڑتا ہے۔

اس دنیا پر انسانی میں ہمیشہ ایسی جماعتیں اور ایسے انسان موجود رہے ہیں اور رہتے ہیں جو اس مذہب سے نا آشنا ہونے کے باوجود اس مذہب کی عملی زندگی پر کاربند رہنا ضروری سمجھتے، اور اُس کے بتائے ہوئے نظریہ پر عامل نظر آتے ہیں۔

سرمایہ دار، مزدور، صناع، تاجر، وظیفہ خوار، اور ملازم پیشہ ان میں سے کسی طبقہ پر نظر ڈالیں ہر طبقہ کا ایک بڑا گروہ اپنے اعمال میں صرف خود بینی اور ذاتی منفعت کا خواہاں نظر آئیگا۔ اور دوسروں پر اگر اُن کی نظر پڑے گی تو محض اس نیت سے کہ یہ میرے ذاتی مصالح کی خدمت کے لیے ایک ”پونجی اور سرمایہ“ ہیں

تم ان کی زبانوں پر انسانیت، مساوات، اخوت، وطنیت، ایثار اور قربانی اور

اسی قسم کے بہت سے بے معنی الفاظ پائے گئے لیکن دراصل اُن کی نظروں میں ”فضیلت“ فقط اسی کے معنی ہیں کہ تنہا اُن کی ذات کو لذت اور نفع حاصل ہوا اور بس۔
ان کی حقیقی حالت کا نقشہ شاعر کے اس مصرعہ سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔

اِذَا مِتُّ ظُمًا تَاَفَلًا نَزَلَ الْفَطْرُ

اگر میں بیا سامر جاؤں تو دنیا میں پھر کبھی ایک قطرہ پانی نہ پے

مگر جب حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اصل تعلیم، اور اسلام کی مقدس تعلیم نے ضرورت کے وقت قربانی کو فرض قرار دیا، ایثار، احسان اور اخوت کو بہترین فضائل میں شمار کیا، اور علم و عقیدہ کے ساتھ ساتھ اُس کی عملی مثالیں اور عظیم الشان نمونے پیش کیے، اور جب ان مذاہب کو فروغ ہوا، اور ان کی پیش پیش ترقی ہوئی تب ”امیقوری“ مذہب کو گھٹن لگنا شروع ہو گیا، اور آہستہ آہستہ وہ فنا ہونے لگا۔ اس لیے کہ ایثار اور قربانی جیسے شریفانہ فضائل کا حُب ذات اور خود غرضی کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے۔

اس اہم اعتراض کے علاوہ اس مذہب پر یہ چند اعتراضات اور کیے گئے ہیں۔
(۱) اگر خیر و شر کا پیمانہ شخصی و انفرادی لذت ہے تو پھر ناممکن نہ سہی مگر سخت دشوار ہو جائیگا کہ حسن سلوک اور احسان کو فضیلت کہا جاسکے حالانکہ دنیا و انسانی کا اس پر اجماع ہے کہ بہت بڑی فضیلت ہے۔

(۲) اگر انسانوں کے درمیان باہمی علاقہ کا خیال مطلق نہ کیا جائے، یا یوں کہہ دیجیے کہ اگر شخص دوسرے کو جماعت کا عضو نہ شمار کیا جائے اور اُس کے عضو ہونے کے لحاظ سے اُس پر جماعت کے حقوق و واجبات کا اعتبار ترک کر دیا جائے اور ان حقوق و واجبات میں جماعت کے افراد کا جو نفع و نقصان یا لذت و الم ہے اس کی بھی پرواہ نہ کی جائے، تو پھر فضیلت

اور دناوت، خیر اور شر کے کوئی معنی ہی باقی نہیں رہتے۔ اور اگر ان امور کا لحاظ ضروری ہے تو پھر لذتِ شخصی کو خیر و شر کا آلہ تسلیم کرنا بالکل غلط ہے۔

(۳) اس مذہب کو صحیح تسلیم کر لینے کے یہ معنی ہیں کہ جو شخص دوسروں کے مصالح اور منافع کی خاطر اپنی لذت بلکہ زندگی کو بچ کر ایتار کرے تو وہ قابلِ نفرت و حقارت ہے، اور جو اپنی ذاتی مصلح پر جماعت کی سعادت اور حیات کو قربان کر دیے وہ باعثِ عزت و تکریم ہے۔ حالانکہ ایسے ذلیل، پھر اور پوچھ نظریہ کو کوئی ذی ہوش بھی ایک لمحہ کے لیے قبول نہیں کر سکتا

(ب) مذہبِ سعادتِ عام

مذہبِ منفعت

اس مذہب کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو اپنی زندگی میں جس چیز کا طالب اور جو یا ہونا چاہیے وہ نوعِ انسانی بلکہ ہر ذی حسی کی سعادت و فلاح ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ جب ہم کسی کام پر خیر یا شر ہونے کا حکم لگائیں اور دیکھیں کہ اس عمل سے لذت و الم میں سے کونسی چیز ظاہر ہوتی ہے تو اُس وقت صرف ذاتی اور شخصی لذائذ و آلام پر ہی نظر نہ رکھیں بلکہ تمام نوعِ انسانی، نوعِ حیوانی، بلکہ تمام ذی حسی اشیاء کے لذائذ و آلام کا لحاظ رکھیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس وقت عام حالاتِ زندگی میں حاصل ہونیوالی، یا موجودہ وقتی لذات و آلام ہی تک نظر کو محدود نہ رکھیں بلکہ اس سلسلہ میں گہری نظر سے کام لیں اور دور رس اور مستقبلِ بعید کے لذائذ و آلام کو بھی پیش نظر رکھیں۔ اور پھر ان اعمال سے حاصل شدہ لذت و الم کا تناسب معلوم کریں پس اگر لذائذ کا پلہ بھاری ہے تو وہ خیر ہے اور اگر آلام کا پلہ وزنی ہے تو وہ عملِ شر ہے۔

لیکن اس قاعدہ کو ایک قید کے ساتھ عقیدہ کر دینا ضروری ہے وہ یہ کہ بعض اوقات اگرچہ اعمال کی لذتوں کی ”مقدار“ آلام و مصائب کے مقابلہ میں غالب ہوتی ہے تاہم ”وہ عمل خیر نہیں بنتا بلکہ شر کہلاتا ہے۔ مثلاً انسان کو چند اعمال کے متعلق یہ اختیار دیا جائے کہ ان میں سے اپنی استطاعت کے مطابق جس کو چاہے کام میں لائے، اور ان میں سے ہر ایک عمل کی لذت کی مقدار الم کی مقدار سے زیادہ ہو کر ان میں ایک عمل ایسا بھی ہو جس میں باقی اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار بہت زیادہ پائی جاتی ہو۔

مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ہمارے پاس تین اعمال (۱) (ب) (ج) ہیں ان میں سے (۱) میں لذت (۸) درجہ کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں ہے اور (ب) میں لذت (۷) کی مقدار میں اور الم (۳) کی مقدار میں ہے اور (ج) میں لذت (۵) کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں پایا جاتا ہے۔

ان میں سے ہر ایک عمل پر یہ صاف ثابت ہے کہ لذت و الم کے تناسب میں ہر ایک میں الم کے مقابلہ میں لذت کی مقدار زائد ہے لیکن عامل کے لئے اگر بس ضروری ہے کہ وہ عمل (ب) اور (ج) کے ساتھ ساتھ (۱) کا عامل بھی ہو کیونکہ اگر وہ (ب) اور (ج) کا تو عامل ہو اگر (۱) کا عامل نہ بنا تو مجموعہ عمل کے اعتبار سے اس کا یہ کردار ”شر“ ہے خیر نہیں ہے۔

اس لئے کہ غور و فکر اور باریک بینی کے بعد ہم پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے عامل کو خیر جب کہا جائے گا کہ ہماری استطاعت میں ان مجموعہ اعمال کے بعد کوئی عمل ایسا باقی نہ رہے جو ان کا نعم البدل کہلا سکے اور جس کو ان کے مقابلہ میں بہتری اور افضلیت حاصل ہو اور جس کا شرہ (لذت) ان کے مجموعے اعمال سے زیادہ اور فردوں تر ہو۔

پس اگر کچھ اختیاری اعمال ایسے ہیں جو لذت و نشاط کا سبب بنتے ہیں مگر ان میں سے ایک عمل

کی لذت بہت زیادہ ہے تو "اخلاق" کا یہ فیصلہ ہوگا کہ صرف یہی عمل قابل عمل ہے اور باقی اعمال کے کرنے کی مطلق ضرورت نہیں ہے اور اگر انسان کی اپنی طاقت و قدرت کے دائرہ میں چند ایسے اعمال ہیں جو لذت کے سبب بننے میں یکساں اور برابر ہیں تو پھر ان میں سے ہر ایک عمل اپنی جگہ خیر ہے اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔

ہر حال اس مذہب کے ارکان "ایتوریون" کی طرح کسی عمل سے تنہا عامل کی لذت کے خواہش مند نہیں ہیں بلکہ اُس عمل کے ساتھ جس انسانی، حیوانی بلکہ ذی حی فرد و جماعت کا بھی علاقہ ہو اُن سب کی لذت کا لحاظ ضروری قرار دیتے ہیں، اور عامل کا فرض سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے عمل کے نتیجہ اور ثمرہ کا محاسبہ کرتے وقت صرف اپنی ذات ہی کو پیش نظر نہ رکھے بلکہ تمام متعلقہ ذی حی کی خیر کو سامنے رکھے اور "سودت عامہ" کا یہ لحاظ کچھ ایک خاص فرد یا مخصوص جماعت ہی کے فرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ہر فرد اور ہر جماعت کا یہ فرض ہے کہ وہ سودت عام کو پیش نظر رکھے، اور فضائل کو فضائل اس لئے کہا جائے کہ اُن سے تمام انسانوں اور ذی حی اشیاء کے لئے آلام کے مقابلہ میں لذت زیادہ مضر اور بار آور ہوتی ہیں اور زائل کو زائل اس لئے کہا جائے کہ اُن سے لذت کے مقابلہ میں آلام و مصائب کے پہل بہت زیادہ ملتے ہیں۔ پس "سچائی" (مثلاً) بلاشبہ فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جماعتی سودت اور سودت عام میں اضافہ کرتی ہے، اور جماعتوں کی ترقی و بقا اُسی سے ہے، اس لئے کہ ہم ہر وقت اپنی صحت کی حفاظت کے لئے ایک طبیب اور عمارات و پل وغیرہ کی تعمیر کے لئے ایک مہندس اور جم کے خواص معلوم کرنے کے لئے ایک ماہرِ کیمیا اور طلبہ کی عقل و دانش کو خداقت کی مفید تربیت دینے کے لئے ایک استاد کی ضرورت محسوس کرتے اور ہمیشہ اُن کیلئے محتاج رہتے ہیں سو اگر "سچائی" کا وجود نہ ہوتا تو ہم کس طرح نہ اُنکے اقوال پر بھروسہ کر سکتے، اور نہ ان کی رائے سے فائدہ اٹھا سکتے، اور جب ہم نے "سچائی" کے بادلوں سے مذکورہ بالا سودت کو برستے دیکھا تو تسلیم کرنا پڑا کہ وہ بلاشبہ فضیلت ہے اور افرادِ انسانی کے لئے ضروری

سمجھا کہ وہ ہمیشہ ”سچائی“ کو ہی اختیار کریں اگرچہ بعض افراد کے لئے وہ الم کا سبب ہی کیوں نہ بن جائے یا ”رشوت“، (مثلاً) دو دولت ہو، اس لئے کہ جب حاکم نے مجرم سے ”رشوت“ لے لی تو اُس کو بری کر دیا، اب اُس کا یہ عمل مجرم کی بے باکی اور مجرم پر بے خوفی کا باعث بنا، اور اُس کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ ”رشوت“ کے ذریعہ میں ہمیشہ مجرم سے بری ہو سکتا ہوں، اور اس اعتقاد کی بنا پر وہ مجرم کس لئے اور جبری ہو گیا۔ تو یہ ایک ایسا عمل ہے جو جرائم اور مظالم میں اضافہ کرتا، اور بہت سی حق تلفیوں کا سبب بنتا ہے اور اس طرح وہ جماعت اور جماعتی زندگی کے مصائب و آلام کے لئے پیش خمیہ اور بہت بڑا انقلابِ نابت ہوتا ہے لہذا اسکو حرام اور ممنوع قرار دیا گیا اگرچہ وہ جماعت کے کسی فرد (یعنی حاکم یا مجرم) کے لئے نفع اور لذت کا باعث ہی کیوں نہ ہو۔

غرض تمام اعمال کو اسی ایک کوٹھی پر پرکھنا چاہئے، اور جب کسی عمل پر خیر یا شر کے حکم لگانے کا ارادہ ہو تو یہ ضرور زیر بحث آنا چاہئے کہ یہ قوم اور جماعت کے لئے باعث ”لذت“ ہے یا موجب ”الم“، او پھر یہ غور کرنا چاہئے کہ اگر اس میں لذت و الم دونوں موجود ہیں تو ان دونوں کے درمیان کیا تناسب ہے لذت کی مقدار غالب ہے یا الم کی؟

اس مذہب کے داعی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس میزان میں اعمال کا وزن بہت دیر طلب اور قدسے مشکل ہے لیکن نتائج اور ثمرات کے اعتبار سے بہت زیادہ مفید اور قابلِ اعتبار ہے۔

علاوہ ازیں فضائل و ردائل کے اصولوں کو بھی اسی میزان سے تو لایا جاتا، اور اُس کے بعد ان پر خیر یا شر کا حکم لگایا جاتا ہے۔ مثلاً ”مکر“ تم فضیلت ہے اور ”نخل“ ذلت ”صدق“ خیر ہے اور ”کذب“ شر ہے اگر ان کی کسی چیز پر حکم لگانا ہو تو ان اصولوں میں سے کسی اصول ہی کے زیر اثر لگانا چاہئے، یعنی اگر کوئی عمل، صدق، یا کذب کے دائرہ کے اندر ہو تو اُس پر وہی حکم لگانا چاہے جو صدق یا کذب پر لگایا گیا ہو اور ایسی صورت میں اُن جزئیات کے لئے برا اور است خیر و شر کے پیمانہ کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

البتہ اس (پیمانہ) کی ضرورت اُس وقت پیش آئیگی جب کوئی عمل ان اصولوں میں سے کسی اصول کے تحت میں نہ آتا ہو مثلاً وہ عادات و خصائل جن کی اچھائی یا بُرائی اختلافی ہے جیسا کہ جسم پر نشانات لگنے، کا مسئلہ یا پردہ کا مسئلہ۔ سو ایسے مسائل کے لئے وہی پیمانہ استعمال کیا جائے گا جو ابھی مذکور ہو چکا یعنی جذبات سے متاثر ہوئے بغیر باریک بینی اور سنجیدگی کے ساتھ بحث و مباحثہ کر کے دیکھا جائے کہ اُس کے لُزائندہ اُلام کے درمیان کیا تناسب ہے پس اگر اُس کے اُلام ”لُزائندہ“ پر غالب ہیں تو وہ بلاشبہ شر ہے خواہ کہنے والے اُس کو خیر ہی کیوں نہ کہتے ہوں، اور اگر لُزائندہ کا غلبہ ہے تو وہ یقیناً خیر ہے خواہ لوگ اُس کو شر ہی سمجھتے ہوں، اُس کا نام ”مذہبِ منفعت“ ہے اور اس کے سب سے بڑے داعی فیلسوف بنسٹام (۱۶۴۸-۱۸۳۲ء) اور جون سٹوارٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ء) اور اسٹاذِ سچوئیک ہیں۔

اسٹاذِ سچوئیک نے اس مذہب کے درست ہونے پر حسب ذیل دلیل پیش کی ہے۔

بلاشبہ لذت و نشاط ہی تنہا ایک ایسی شے ہے جس کی جانب انسان کو فطری رغبت ہوتی ہے، اور اگر ہم کو تمام اعمال کے متعلق اختیار دیا جائے تو اُس وقت انتخاب کا سہارا یہی لذت بنے، اور عقل یہی راہنمائی کرے کہ ہم کو وہی عمل اختیار کرنا چاہئے جو سب سے زیادہ لذت کا باعث ہو، اور یہ کہ ہم عقل کی راہنمائی کو ترک کر کے ہرگز اپنی خواہشات کے احکام کے زیر اثر نہ رہیں۔ اور یہ کہ لذتوں کے حصول کے معاملہ میں موجودہ زندگی کے ساتھ ساتھ زندگی کے مستقبل کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہئے۔

اور جس طرح ہم اپنی ذات کے لئے اُس نعمت کے متلاشی ہیں اسی طرح دوسرے انسانوں کے لئے بھی اس نعمت کے خواہاں ہوں اس لئے کہ جب ہم وسیع النظر بن کر اُس تعلق پر غور کرتے ہیں جو افراد اور جماعت کے درمیان یا افراد میں فرد فرد کے درمیان قائم ہے تو بلاشبہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ کسی ایک شخص کی منفعت (لذت) کو دوسرے شخص کی منفعت (لذت) پر نہ خاص برتری حاصل ہے اور نہ اہمیت لہذا عقل کا تقاضہ یہی ہے کہ جس طرح انسان اپنے نفع و خیر پر نظر رکھتا ہے اسی طرح دوسروں کے نفع و خیر

پر بھی نظر رکھے۔

لذت کے متعلق ”مذہبِ نفعیت“ کے ارکان نے جس ”لذت“ کو خیر و شر کا پیمانہ قرار دیا ہے وہ منفعین کی رائے کے یہاں بہت وسیع معنی میں متعل ہے یعنی اُس کے دائرہ میں حسی معنوی جسمانی اور عقلی و روحانی سب قسم کی لذات شامل ہیں۔

اور بہت سے منفعین کہ جن میں بنّام بھی شامل ہے ایک لذت کو دوسری لذت پر کمیت اور مقدار کے لحاظ سے فضیلت دیتے ہیں یعنی وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کون سی لذت بڑی ہے اور کون سی چھوٹی؟ بنّام کی رائے یہ ہے کہ تمام لذتیں صفت میں متساویہ اور نوع میں متحد ہیں، اور اُن کے مابین فضیلت کا مدار شدتِ مدت، قرب اور محقق پر ہے۔

بنّام کے بعد میل کا زمانہ آیا تو اُس نے یہ رائے ظاہر کی کہ لذتوں کو ایک ہی نوع میں متحد کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اُن میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے، اور اُس کے نزدیک جس طرح کمیت اور مقدار میں لذت مختلف ہوتی ہیں اسی طرح کیفیت کے لحاظ سے بھی اُن میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح ایک لذت دوسری لذت سے بڑی ہوتی ہے۔ اسی طرح اُن کے باہم شرف اور مجہد میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ مثلاً عقلی و روحانی لذتیں شرف و فضل کے اعتبار سے جسمانی لذتوں سے بلند ہونگی، اسی طرح معنوی لذتوں کا رتبہ حسی لذتوں کے مقابل میں اعلیٰ وارفع ہوگا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب لذتوں کے درمیان چھوٹے اور بڑے ہونے کا فرق نہ ہو تو پھر یہ کس طرح شناخت کیا جاسکتا ہے کہ یہ لذت دوسری لذت سے فضل یا قدر و قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ ”آر باب بصیرت“ اور ماہرینِ اخلاقیات کے ہاتھ میں ہے۔ کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ دو لذتوں کو اول آزماتے ہیں، اور پھر ان میں سے ایک کو اختیار کر لیتے، اور دوسری پر اُس کو ترجیح دیتے ہیں اور باوجود اس واقفیت کے کہ اختیار کردہ لذت میں تکالیف و مصائب بھی

پوشیدہ میں وہ اُس ہی کو منتخب کرتے ہیں، اور کسی قیمت پر ترک کردہ لذت کی بڑی سے بڑی مقدار کو اُس کے عوض میں لینا پسند نہیں کرتے۔ یہ کیوں؟ صرف اس لئے کہ وہ اپنی خدات و مہارت سے دونوں کی صحیح حقیقت کا اندازہ لگا لیتے، اور فضل و اعلیٰ کے مقابلہ میں مفضول اور ادنیٰ کو چھوڑ دیتے ہیں۔ تم کوئی ایک مثال ایسی پیش نہیں کر سکتے کہ کوئی ذکی بے وقوف بننے پر یا کوئی حقیقی طالب علم جاہل رہنے پر آمادہ ہو گیا ہو۔ اگرچہ وہ دونوں خوب جانتے ہیں کہ بے وقوف اور جاہل اپنے ان اوصاف پر ہمیشہ گمن اور خوش رہتے ہیں۔

اُسی طرح کسی طالب علم سے یہ توقع فضول ہے کہ وہ ذکاوت اور علم کے مقابلہ میں کسی بڑی سے بڑی جسمانی لذت کو قبول کر لینے پر آمادہ ہو جائے گا۔

لذت و سعادت میں بھی ”کہ جن کی جانب انسان نگاہ لگائے بیٹھائے“ انخاص و افراد کے اختلاف سے بہت کچھ اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اور جس طرح حیوان اور انسان کی سعادت میں بہت بڑا تفاوت ہے اُسی طرح عاقل اور جاہل کی سعادت میں بھی بہت بڑا فرق ہے۔ اور اسی اختلاف سعادت کے پیچھے وہ دنیا رنقل ہے کہ جس میں انسان زندگی گزارتا ہے

پس اگر اُس کا یہ عالم عقل محدود اور تنگ ہے تو اُس کے لئے حصول لذت آسان ہے کیونکہ اُس کا دائرہ بھی تنگ اور محدود ہی ہوگا۔ اور اگر اُس کا تجاہل عقل وسیع ہے تو پھر اُس کے لئے اُن لذتوں کا حصول ”کہ جن کے لئے یہ چشم براہ ہے“ بہت دقت طلب ہے کیونکہ وہ ایسی لذات کا طالب ہے جن کا مقام بہت بلند اور ارفع و اعلیٰ ہے۔ میل کا قول ہے کہ جو شخص معمولی لذتوں کا خواہشمند ہو اُس کو کافی فرصت ہے کہ وہ اُن لذتوں کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرے لیکن جو شخص وسیع النظر اور ترقی پسند ہے وہ تو یہ یقین رکھتا ہے کہ جو کچھ بھی اُس کو حاصل ہے وہ ناقص اور مقصود کے لئے ناکافی

ہر اور اس سے بہت زیادہ کی ضرورت و حاجت ہے۔ گمراہی ہی وہ اپنے حوصلہ کے مطابق اس نقص کے تحمل و برداشت کا نوگر بھی ہوتا ہے اور اس کو مطلق یہ حد نہیں ہوتا کہ فلاں شخص کو میری طرح اس لذت کے ناقص ہونے کا شعور کیوں نہیں ہے اس لئے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ جس شخص میں یہ شعور موجود نہیں ہے وہ سعادۂ کبریٰ اور غیرِ اکبر سے قطعاً محروم رہتا ہے۔

متفکر اور مصیبت زدہ "انسان" بننا خوش باش و راحت کش "خنزیر" بننے سے اچھا ہے اور مصائب کا نیکار ہونے، اور جامِ زہر نوش کرنے کے باوجود، "سقاۃ بننا خوش عیش بے وقوف بننے سے بہتر ہے۔"

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو طویل اور لذتِ دراز کی بحث میں نہ پڑنا چاہئے بلکہ اشرفِ داعی اور انواعِ لذائذ میں سے بہترین لذت، "کو زیر بحث لانا چاہئے۔"

جارج ایوٹ کہتا ہے کہ جب تک ہم اپنے افکار و خیالات کو وسعت نہ دیں اور ان میں بلندی نہ پیدا کریں، اور جس چیز کو اپنے لئے پسند کرتے ہوں دوسروں کی منفعت کے لئے بھی اسی کو پسند نہ سمجھیں اس وقت تک ہم ہرگز "سعادۂ کبریٰ" کو حاصل نہیں کر سکتے۔

مگر یہ واضح رہے کہ سعادۂ کایہ بند مقام اپنے اندر سخت مصائب و آلام پوشیدہ رکھتا ہے تاہم جن کی طبائع ارتقا اور بلندی کی خواہشمند ہیں وہ ہر حالت میں اس کو پسند کرتی، اور اس کے حصول کی خاطر ہمہ قسم کے مصائب و آلام کو انگیختہ کرتی ہیں کیونکہ وہ اس کی خیر و خوبی کی صحیح قدر و قیمت جانتی ہیں۔

"سعادۂ کایہ" کی اس قسم کا بیج و مرجع طبیعتِ نفسِ فطرتِ روح اور انسان کا وہ عالمِ عقل ہے کہ جس کے حامل میں وہ زندگی گزار رہا ہے، سو اگر یہ طبیعت و فطرت پاک اور عمدہ ہے، اور اس کی

زندگی کے لحاظ اکثر و بیشتر ہمیشہ ترقی و بلندی کے عالم میں بسر ہو رہے ہیں تو پھر وہ بلاشبہ ”انواع سعاد“ ہی کی مشلاشی رہے گی، اور اُسی کی روشنی میں تمام کام انجام دے گی۔

لیکن یہ مذہب بھی نقد و تنقید سے محفوظ نہیں ہے اور اس پر بھی حسب ذیل اعتراضات کئے گئے ہیں۔

(۱) اس مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم لگانے کے لئے ضروری ہے کہ اُس سے جو لذت و الم پیدا ہوتے ہیں اُس کا حساب اُن تمام انسانوں کے اعتبار سے لگانا چاہو جن پر عمل کے اُن لذت و الم کا اثر پڑتا ہے۔

دوسرے پیرایہ بیان میں یوں سمجھے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لئے اپنے حلقہ اثر اور غیار کے حلقہ اثر کے درمیان، یا موجودہ افراد قوم اور آنے والی نسل کے درمیان، لذت و الم کے تناسب کا حساب لگانا ضروری ہے۔

پس اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر عمل کے نتائج اور تناسب کے حساب پر واقفیت و اطلاع سخت دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ہم ایک عمل کو اگر اپنی قوم کے لئے نفع بخش سمجھتے ہیں تو دوسری قوم کے لئے اُسی قدر مضرت رساں پاتے ہیں، اور اگر ایک عمل کو اپنے اور معاصرین و ہم زمانہ کیلئے مفید یقین کرتے ہیں تو آنے والی نسلوں کے لئے اُسی قدر نقصان دہ جانتے ہیں، نیز یہ کہ کبھی آنے والی نسل کے اعداد و شمار معاصرین کے اعداد و شمار کے تناسب سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں تو پھر ان حالات میں لذت و الم کے حساب میں انتہائی دشواری کا سامنا یقینی امر ہے، اور اس طرح علی زندگی دشوار سے دشوار تر ہو جائے گی۔ مثلاً یہ سوال کہ معاون (کانوں) کی دریافت کیا ایسی صورت میں خیر اور نفع بخش کمی جاسکتی ہے کہ وہ موجودہ نسل کے لئے تو مفید ہے مگر آنے والی نسل کے لئے مضر اور نقصان رساں؟ یا کیا حکومت کسی ایسے مخصوص طریقہ کو حتمی طور پر اختیار کرے کہ جو موجودہ نسل

کے لئے تو مفید نظر آتا ہو مگر ساتھ ہی اس کا خوف بھی ہو کہ وہ اخلاف و اولاد کے لئے بھاری بوجھ ثابت ہوگا؟

اس سے بھی زیادہ قابلِ توجہ یہ بات ہے کہ اگر ہم لذتِ دالم کے اس حساب میں حیوانات کو بھی شامل کر لیں تو کیا ان کے اور انسان کے درمیان تفاضلِ لذات میں کوئی نسبت یا درجہ قائم ہو سکے گا؟ اگر نہیں ہو سکے گا بلکہ دونوں کے لئے لذت کی خنیت یکساں ہی رہے گی اور اس طرح ایک انسان کی لذتِ دالم، کتنا بلی بھیڑ یا غرض ہر ایک حیوان کی لذتِ دالم کے مساوی ہو جائیگی تو پھر کس حق سے انسان کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ اپنے ذاتی نفع کے لئے مرع کو ذبح کرے، اور ایک زندہ جانور کو انسانی علاج کی خاطر تشریح اعضا کے لئے قتل کر کے کام میں لائے؟ اور اگر ان کے امینِ افضلیت کی نسبت قائم کی جاسکتی ہے تو وہ کون سا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ یہ خدمت انجام دی جاسکتی ہے اور وہ کون سا طریقہ ہے جس کو اس کے لئے کام میں لایا جاسکتا ہے؟

کیا اس صورت میں قدم قدم پر غلطی اور خطا کا امکان نہ ہوگا اور ہم قریب ہونے کے بجائے حق سے بہت دور نہ پڑ جائیں گے؟

(۲) »سعادتِ عامہ« کا پیمانہ جبکہ محدود اور مستقل و معین پیمانہ نہیں ہے تو پھر کسی عمل پر خیر و شر کا حکم لگانے میں اختلاف کی بہت زیادہ گنجائش نکل آتی ہے۔ کیونکہ حکم کا مدار تو لذتِ دالم کے امینِ نسبت پر قائم ہے اور اس مذہب کے مطابق لذت میں کم از کم تمام انسانوں کا لحاظ ضروری ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی عمل سے مختلف انسان ایک ہی وقت میں مختلف اثرات قبول کرتے ہیں، ایک کو اس عمل سے زیادہ حظ و نشاط حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو کم اور تیسرے کو بالکل نہیں۔ تو لا محالہ اس عمل کے خیر یا شر ہونے کا حکم بھی اسی فرقِ مراتب کے اعتبار سے ہونا چاہئے۔ مثلاً موسیقی سے ایک شخص اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ عقل و ہوش کھودیتا، اور یا بے تحاشہ ہنسنے لگتا اور یا بے خود ہو کر رونے لگتا ہے

لیکن یہی موسیقی دوسرے پر بہت کم اثر انداز ہوتی ہے اور تیسرے انسان پر مطلق اثر نہیں کرتی تو اب ان فرق مراتب میں لذت کو کس طرح خیر یا شر کا پیمانہ بنا کر اعمال کا وزن کیا جاسکتا ہے؟

(۳) یہ مذہب بھی انسان کو پتہ ہمت اور کوتاہ نظر بناتا ہے، اس لئے کہ اس کی تعلیم اعمال کے نتائج کو صرف لذت و الم ہی کے دائرہ تک محدود رکھنا چاہتی ہے، اور وہ عامل کی بلند صفات اور جن اخلاقی حسنہ کی بدولت ان اعمال کا صدور ہوا ان کے حسن و جمال کی طرف متوجہ نہیں کرتی اور فکر و ہمت کی بلند پروازی کے آڑے آتی ہے۔

(۴) زندگی کی غرض و فائیت کو فقط حصول لذت اور الم سے گریز تک محدود کر دینا، انسانی شرف و مجد سے گرجانا، اور پستی کی جانب اُل ہو جانا ہے اور یہ بات انسان کی شان کے قطعاً خلاف ہے، یہ تو صرف حیوانات ہی کے لئے موزوں ہے۔

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات دیئے گئے ہیں لیکن یہ مقام ان کے ذکر کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہ واقعہ ہے کہ بہت سے اخلاقی مذاہب کے مقابلہ میں عبدِ حاضرین اس اخلاقی مذہب (مذہبِ منفعت) کی اشاعت بہت زیادہ ہے، اور وہ بہت زیادہ مقبول ہے اس لئے کہ عقل کی بیداری، اور وسعتِ نظر کی جانب راہنمائی میں اس کا بہت بڑا حصہ، اور بہت بڑا درجہ ہے۔

اس نے انسانی زندگی کو ایک رُخ (خود غرضی) پر چلنے سے روکا اور مطالبہ کیا کہ انسان کو اپنی ”سودت“ کے ساتھ دوسروں کی سودت کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ یہ واضحین قوانین کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ ایسے قوانین بنائیں جو تمام انسانوں کے لئے یکساں طور پر مفید ہوں۔ اور جرائم پر قانون کی جانب سے سزا مقرر ہو، اور ان میں یہ دیکھا جائے کہ کون سا جرم ”مفادِ عامہ“ کے اعتبار سے کس درجہ آلام و مصائب کا سبب بنتا ہے۔ اور جرائم کے مقابلہ میں جن سزائوں کو مقرر کیا جائے ان میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے کہ عام انسانوں کیلئے ان کے اندر آلام کے مقابلہ میں کس درجہ زیادہ لذت کا فائدہ پہنچتا ہے۔ (علیٰ بن ابی نقیاس)

مذہبِ فراست

”ہر ایک انسان میں ایک ایسا فطری ملکہ پوشیدہ ہے جس کے ذریعہ وہ نتائج معلوم کے بغیر فقط
نظر سے خیر و شر کو معلوم کر سکتا ہے۔“

یہ مذہبِ فراست کا نظریہ ہے۔

اور اگرچہ زمانہ اور ماحول کے فرق سے اس ملک میں بھی قدرے اختلاف پایا جائے گا لیکن اس
کی اصل حقیقت اور اس کا خیر تمام انسانوں کی سرشت میں یکساں موجود رہتا ہے۔

پس انسان جب کسی عمل پر نظر ڈالتا ہے تو فوراً اُس پر ایک الہامی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور وہ
اول نظر میں اُس عمل کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتا ہے۔ اور پھر حکم کر سکتا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کا اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ سچائی سخاوت اور شجاعت نیسے
اعمالِ فضائل میں داخل ہیں اور جھوٹ، بخل، بزدلی، رذائل ہیں۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ جو بچے ابھی علم کے میدان سے قطعاً نا آشنا ہیں وہ بھی فکر و اہل کے بغیر یہ
علم لگا دیتے ہیں کہ جھوٹ اور چوری بُری چیز (شر) ہیں اور اس لئے وہ چور کو نہایت خارت سے دیکھتے
اور اُس کے عمل کو جرم جانتے ہیں۔ حالانکہ وہ جھوٹ یا چوری کے اجتماعی نقصانات، اور ان کے نتائج و اثرات
بر کے متعلق ان دور اندیشانہ نظریوں سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں جو علم کی ترقی کے بعد حاصل ہوتے ہیں
بہر حال ہمارے اندر یہ فطری اور طبعی قوت ہے کسی اور اکتسابی نہیں اور مبدی فیاض نے یہ فیض

اسی طرح بخشا ہے جس طرح آنکھ کو دیکھنے اور کان کو سننے کا فیضان عطا ہوا ہے۔ اور جس طرح محض نگاہ کے
ذریعہ ہم کسی شے کے پید یا سیاہ ہونے کا حکم لگاتے یا محض ساعت سے یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ یہ خوش آواز ہے
اور یہ بد آواز اسی طرح ایک نظر میں اس قوت کے ذریعہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل خیر ہے اور یہ شر،

اور ہمارا یہ فیصلہ اس عمل کی غایت اور اُس کے نتیجہ کے حاصل ہونے کے بعد نہیں ہوتا اور نہ حصولِ لذت و گریزِ ازالہ کے پیش نظر ہوتا ہے بلکہ ہماری طبیعت و فطرت خود بخود اس طرف راہنمائی کر دیتی ہے۔ لہذا صدقاً ہر حالت میں خیر ہے اگرچہ وہ ہزار قسم کے آلام و مصائب کا ہی سبب کیوں نہ ہو، اور کذب بہر کیف شر ہے اگرچہ وہ لاکھ قسم کی لذتوں کا باعث ہی کیوں نہ ثابت ہو۔ ”مذہبِ سعادت“ اسی کی دعوت دیتا، اور اسی نظریہ پر اخلاق کی بنیاد قائم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اعمالِ اخلاقی و سائلِ ذرائع نہیں ہیں بلکہ خود مقصود بالذات ہیں، اور فضائل کی قدر و قیمت اس لئے ہے کہ وہ ”فضائل“ ہیں، اس لئے نہیں ہے کہ اُن کے نتائج و ثمرات سے لذت کا حصول ہوتا ہے۔

”مذہبِ فراست“ مذہبِ سعادت سے بچند وجوہ ممتاز ہے۔

(۱) فضائل ہر طرح، ہر جگہ، اور ہر زمانہ میں فضائل ہیں ان کا فضائل ہونا کسی عرض و غایت کے تابع نہیں ہے کہ اگر یہ اُس تک پہنچا دیں تو خیر ورنہ شر۔

(۲) فضائل بدیہی امور میں سے ہیں ان کی صحت کے لئے برہان و دلیل کی حاجت نہیں ہے۔

(۳) یہ اپنے اوصاف میں شک و شبہ سے پاک ہیں اس لئے یہ ممکن ہے کہ کسی وقت بھی ان کو شریائے ان کی ضد کو خیر کہا جاسکے۔

اس قوتِ دفرست کا نام بعض علمائے ”وجدان“ رکھا ہے اس لئے کہ یہ (وجدان) تمام افوارِ انسانی میں طبعی طور پر موجود ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ درجاتِ ترقی کے اعتبار سے یہ قوت سب افوار میں یکساں طریقہ پر پائی جاتی ہے بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ حاسہ سماعت و بصارت کی طرح یہ بھی ہر ایک انسان میں ودیعت ہے اور جس طرح سماعت و بصارت کے قوت و ضعف کے اعتبار سے سب انسان یکساں نہیں ہوتے اسی طرح تمام ملکاتِ انسانی کا حال ہے کہ وہ ہر ایک میں ابتداءً آفرینش سے موجود تو ہوتے ہیں مگر تربیت اور ماحول کے اثر سے اپنے درجاتِ ترقی میں مختلف حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔

”مذہب فراست“ کے قائل اگرچہ اہل مذہب کے متعلق اتفاق رکھتے ہیں لیکن اُس کی تفصیلات میں اُن کی آرا مختلف ہیں۔

بعض اُس قوت کا منبع ”شور“ کو سمجھتے ہیں اور بعض ”عقل“ کو نیز بعض کا خیال ہے کہ ”فراست“ کے ذریعہ ہم ہر حادثہ اور جزئہ کے متعلق خیر یا شر کا حکم لگا سکتے ہیں، اور دوسروں کی رائے ہے کہ ”فراست“ ہم کو صرف کلیات سے مطلع کرتی ہے یعنی یہ کہ صدقِ خیر ہے اور کذبِ شر۔ اور جزیات سے اطلاع دینا اُس کا کام نہیں ہے بلکہ کوئی جزئی چیز آجائے تو قوتِ عقلیہ یا قوتِ نتیجہ کا یہ کام ہے کہ وہ ”فراست“ کے بتائے ہوئے نام قاعدہ کی مدد سے یہ حکم لگائے کہ یہ خیر ہے یا شر۔

بہر حال اس مذہب سے متعلق اس سے زیادہ تفصیل اور آرا کی اختلافی تشریح کی اس جگہ گنجائش نہیں ہے۔ غلامہ کلام یہ ہے کہ یہ مذہب اپنی تفصیلات کے بارہ میں مختلف آرا کے باوجود انسان کو یہ سکھاتا ہے کہ اُس کو اپنے اعمال و کردار میں لذتِ دالم کے سوال سے بالاتر ہونا چاہئے، اور قوانینِ اخلاق اور اُس کے احکام ہرگز اعمال کے ثمرات اور لذائذِ دالام کے تعورات کے ماتحت نہیں آسکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ نفسِ انسانی میں ضمیر کی آواز ہر وقت انسان سے سروگوشی کرتی، اور اُس کو خیر اور فرض کے لئے آمادہ کرتی رہتی ہے۔

البتہ یہ خیر اور فرض کبھی کبھی لذت و سعادت کا پھل بھی دیدیا کرتا ہے، اور انسان کو ایک حد تک لذت سے رغبت اور الم سے گریز کی جانب بھی چلاتا ہے لیکن ”ضمیر“ کسی حالت میں بھی اس حد کی ماتحتی قبول نہیں کرتا، بلکہ کبھی کبھی وہ انسان سے اس کا طالب ہو جاتا ہے کہ ادانگی فرض کی خاطر وہ لذتِ سعادت بلکہ زندگی کو بھی قربان کر دے۔ لہذا فرض کے ساتھ لذت سے محرومی اور رسائیِ الم کے کتنے ہی سامان کیوں نہ ہوں وہ ”فرض“ ہی رہے گا، اور خیر کتنی ہی شفتوں اور کلفتوں کا باعث کیوں نہ بنے وہ خیر ہی کہلائے گا۔

انسان کے شرفِ انسانیّت کی انتہائی پستی ہوگی اور اُس کی بزرگی و کرامت کی سخت توہین، اگر وہ اعمال کے لذتِ دالم کو تولنے کے لئے پہلے ایک ترازو قائم کرے اور پھر توازن دیکھنے کے بعد اُن کو اختیار کرے یا اُن سے اجتناب۔

اور اگر اُس کے لئے یہ ضروری ہے تو پھر تو یہ ایک کاروباری زندگی ہوئی نہ کہ اخلاقی زندگی۔ بلاشبہ اخلاقی زندگی کا مقام اس سے بلند و بالا ہے۔ بلکہ اُس کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر کان لگائے اور اس کے ابہام کو مٹائے، اور اُس کے اختیار و پرہیز کے احکام کی تعمیل کرے۔ یہی دراصل انسان کو اُس کی قابلیت و استعداد کے مناسبت بلند رتبہ اور صاحبِ شرف بناتی ہے اور یا ذیل و پست کرتی ہے۔

افلاطون ”فراسی“ یا ”وجدانی“ اور ارسطو ”ساداتی“ تھا، اگرچہ ارسطو کا مذہب سادات، ”منفعین“ کے ”مذہبِ سادات“ سے بلند و رفیع ہے۔

سنٹیلیرنے افلاطون کے مذہب کو ارسطو کے مذہب پر ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے۔

مذہبِ سادات پر مذہبِ فراسی کی ترجیح کے مسئلہ کو دوسری طرح یوں سمجھئے کہ یہ غلط بات ہے کہ زندگی کی غرض و غایت سادات (حصولِ لذت) ہی کو قرار دیا جائے یہ تو انبیاء کے لئے بہت بڑا مشاہدہ ہے اور ساتھ ہی اپنے ضمیر کو بھی گمراہ کرنا ہے، اسلئے کہ انسان بلاشبہ تمام اعمال میں ”سادات“ کو زیرِ بحث نہیں لائے بلکہ بعض حالات میں اُس فرض کی خاطر جو منفعت پر بھی غالب ہوتا ہے اپنے اختیار سے ہر قسم کی سادات کو قربان کر دیتا ہے۔

حقیقت بھی یہ ہے کہ ”سادات“ کا جب ”فرض“ سے مقابلہ پڑ جائے تو سادات قابلِ ذکر چیز ہی نہیں رہتی۔ انسان کے لئے اس سے زیادہ پست درجہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت بھی ”سادات“ کو فرض پر ترجیح دے۔

اور اکثر اوقات میں نفیلت اور اُس سادات (لذت) کے درمیان کوئی مخالفت نہیں پائی جاتی جس کو ارسطو نے تنگ دامنہ معنی کے اعتبار سے اختیار کیا ہے، سو عام حالات زندگی میں خدائے تعالیٰ کی مشیت کا یہ فیصلہ ہے کہ انسان ”نفیلت“ کے بلند مقام کے لئے جدوجہد کے بغیر سادات کے حصول کی سعی و کوشش میں مصروف رہے مگر اُس کی مشیت کا تقاضہ یہ بھی ہے کہ جب خاص حالات میں سادات کا فرض سے مقابلہ پڑ جائے تو پھر سادات کو فرض کی قربانیاں ہو جانا چاہئے، اور اُس وقت فرض کے علاوہ کسی کے لئے جگہ باقی نہ رہتی چاہئے۔

یہ حکمت و فلسفہ کا اولین اصول ہے بلکہ نہایت ہی ایک قاعدہ ”حقیقت“ کے عین مطابق ہے، اور بلاشبہ اسی کو روشن فلسفہ کا لقب ملنا چاہئے۔ اور جو شخص بھی اس قاعدہ ”قاعدہ اخلاق“ سے نا آشنا ہے اُس سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ حیاتِ انسانی کے کسی شعبہ کو بھی سمجھ سکے اور اس لئے از بس ضروری ہے کہ انسان اس راہ پر خطر میں گم ہونے سے بچنے کے لئے شاندار جدوجہد کرے۔“

فلاسفہ قدیم میں سے جو گروہ اس مذہب کا قائل ہوا ہے وہ ”رواقیہین“ کے نام سے موسوم ہے اور یہ مشہور یونانی فلسفی ”زینون“ (۳۴۲ - ۲۶۰ ق م) کے مقلدین کا گروہ ہو۔ ان کو رواقی (Stoic) اس لئے کہا جاتا ہے کہ ”زینون“ اپنے شاگردوں کو ایک مزین و منقش بالاخانہ (رواقی) میں بیٹھ کر تعلیم دیا کرتا تھا۔

زینون - ایتھور کا معاصر ہے اور اس کی تعلیمات کا مخالف و مقابل، جب ایتھور یہ تعلیم دے رہا تھا کہ زندگی کا مقصد و خیر ممکن سے ممکن درجہ تک بڑی سے بڑی لذت حاصل کرنا، اور انسان کیلئے خواہشات کے

ضروری طور پر زندہ اور تازہ رکھنا ہے۔ اسی وقت زینون ضبط نفس، اور کسبِ شہوات و نحو خواہشات کا سبق دے رہا تھا۔

رداقیون کا مذہب تو صاف، صاف، یہ کہتا ہے کہ لذت ہی کو انسان کے لئے فائیت و مقصود سمجھنا غلط ہے اور لذت کا ہمیشہ خیر ہونا بھی ضروری نہیں ہے، انسان کی اہل فائیت و مقصود و فضیلت تک پہنچنا ہے۔ اس لئے کہ وہ فضیلت ہے۔

رداقی لوگوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ خواہشات کی پیروی سے بچو، اور اپنی جانوں کو راہِ فضیلت میں مصائب جھیلنے کا خوگر بناؤ، اور اس میدان کے سر کرنے کے لئے تنگ حالی، فقیری، جلا وطنی، اور رائے عامہ کی نفرت انگیزی، کی دادی میں بے خطر کود پڑو اور پھر اپنے نفوس کو ان کی برداشت و تحمل کے لئے اُس وقت تک آمادہ رکھو کہ جان، جانِ آفریں کے سپرد کرو۔

اسی لئے رداقی اپنی ہمت بلند، اور جدوجہد کو کبھی مالداری اور عیشِ کوشی پر مرف نہیں کرتے بلکہ ان کی ہمت کا مقصدِ عظیم یہ ہوتا ہے کہ وہ دانا، صاحبِ فضل و کمال ہو کر زندہ رہیں خواہ کسی حال میں رہیں، غنی رہ کر جیل یا فقیر رہ کر، قوم کی نگاہوں میں عزیز ہوں یا حقیر، اور ان کی خواہش یہ رہتی ہے کہ وہ اپنے احوال کی اشیاء کو بہترین طریق کے ساتھ استعمال کریں، وہ دنیا کے ایجنج پر انسانوں کو اداکار کی طرح سمجھتے ہیں جو اپنا پارٹ ادا کرنے میں مشغول ہیں۔

وہ کہتے ہیں۔

ان میں سے کوئی بادشاہی کا ایکٹ کر رہا ہے اور کوئی بھکاری و فقیر کا، اور ہم کسی ایکٹ کی اس لئے تعریف نہیں کرتے کہ وہ تاج شاہی سر پر رکھے ہوئے ہے اور نہ کسی کی اس لئے بُرائی کہتے ہیں کہ وہ فقیر کی گڈی پہنے ہے بلکہ اس بات کی تعریف یا مذمت کرتے ہیں کہ اپنا پارٹ ادا کرتے وقت اُس نے شاہی یا فقیری کا اچھا پارٹ ادا کیا یا بُرا۔

بس انسانی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ انسان کی تعریف و ندمت اُس کے اعمال و کردار کی
حس وقوع کا پھجائی یا بُرائی پر ہے اُس کے منصب اور اُس کے ملوکہ مال کی بنا پر نہیں ہے۔
اور ایک مشہور روایتی ”ایٹلیٹس“ (۵۰-۱۲۵ ب م) نے اِس کی مثال گیند کے کھلاڑیوں کے ساتھ
دی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

وہ گیند کو گیند کی خاطر نہیں کھیلتے، اور نہ اُن کے نزدیک اُس کی ملکیت اور اُس کے مالک
کی شخصیت کوئی اہمیت رکھتی ہے بلکہ کھلاڑی اس لئے قابل تعریف سمجھا جاتا ہے کہ
وہ کیسا عمدہ کھیلتا، اور کس خوبی سے گیند کو پھینکتا ہے۔

اُس کی اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ اشیاء خارجیہ کی بذاتہ کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی کہ اُس
پر انسان کی تعریف و ندمت کا مدار ہو اور نہ اُس کی ملکیت قابلِ مدح و تائش ہوتی ہے بلکہ انسان
کی تعریف اُس شے کے ”حس استعمال“ کی وجہ سے ہوتی ہے۔

آج کل اہل مغرب اُن لوگوں کو بھی ”درواتی“ کہتے ہیں جو مصائب و آلام سے بے پرداد ہو کر
سکون و اطمینان کے ساتھ دنیا کی چیزوں اور اُس کی نیرنگیوں کا مقابلہ کرنے کے عادی ہوں۔

روایوں کی تعلیم اب کیس کیس اسلام اور نصرانیہ کے قالب میں نظر آتی ہے اور قرونِ وسطیٰ
درمیانی تاریخی دور میں اس تعلیم نے مسیائیوں اور مسلمانوں کی زندگی پر بہت بُرا اثر ڈالا ہے اسلئے کہ
نصرانیوں میں رہبانیت اور مسلمان صوفیوں میں زہد و تقشف میں مبالغہ یہ دونوں روایوں کے اثرات
سے خالی نظر نہیں آتے۔

لے مالا کہ مسیحائیت اور اسلام کی تعلیم میں یہ فرق ہے کہ مسیحائیت تو خود بھی اپنے پیروں کو رہبانیت سکھاتی ہے مگر اسلام کے داعی
اکبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لا رہبانیت فی الاسلام“ (اسلام میں جو گیارہ طرزِ زندگی اور رہبانانہ تقشف کی گنجائش نہیں ہو) ارشاد فرما کر ہمیشہ
کے لئے حد سے سجادہ زہد کا خاتمہ کر دیا۔ باقی روایوں کا یہ نظریہ کہ فریق کو ہمیشہ سادات (الذات) پر تقدم حاصل ہو خود اسلام کا اپنا
نظریہ ہے اور جادِ ہجرت، انبارِ اور حق کے لئے قربانی کے وہ تمام احکام جو قرآنِ عزیز اور احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہیں اُس عوی

عصر حاضر میں اس ”ذہب فراست“ کا قائل ”کائنات“ ہے وہ کہا کرتا تھا کہ۔

”عقلِ انسانی ہی اخلاق کی اساس و بنیاد ہے اور ہم کو اُن قواعدِ سلوک کے سیکھنے کی کوئی حاجت نہیں جو ملاحظہ، تجربہ، اور تربیت سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ ہماری عقل خود ان امور کی جانب فوراً رہنمائی کر دیتی، اور ان کے کرنے کا حکم کرتی ہے جو کرنے کے قابل ہیں وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ،

کہ ہماری عقل ”مطلق“ کی پیروی کا حکم کرتی ہے ”یعنی ایسی شے کا جس میں کوئی استثناء نہ پایا جاتا ہو“ اور وہ یہ ہے ”کہ ایسا عمل کر دو کہ اگر تم اُس کو عام کرنا چاہو تو کر سکو، گویا ایسے عمل کرنے چاہئیں کہ جن کے متعلق تمہارا دل اس کا خواہشمند ہو کہ ہر ایک آدمی اسکو کرے لہذا چوری اس لئے حرام ہے کہ تم کسی کو چور دیکھنا نہیں چاہتے اور اگر تمام انسان چوری کرنے لگیں تو حقِ ملکیت کا وجود وہی باقی نہ رہے، اور جھوٹ اس لئے حرام ہے کہ اگر

لے ”کائنات“ جرمنی کا ایک بڑا فلسفی ہے جو (۱۷۲۰-۱۸۰۳ء) میں گذرا ہے۔ آہنی نے اُس کے متعلق جو کہا ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات کی زندگی تعریف سے بالاتر ہے، صحیح معنی میں اس کی تائید انڈس کی سوانح حیات چند کلمات میں مضبوط ہونا چاہیے وہ تجربہ کی زندگی گذارتا تھا اور اُس کی تمام زندگی علمی، عقلی، اور دشمن کی طرح تھی۔ وہ کوسلرنگ کی جو کہ جرمنی کے شمال مشرق کا قدیم شہر ہے، کی سڑکوں سے دور ایک شہرک پر رہتا تھا میرا گمان یہ ہے کہ اس شہر کی مجمع سے صحیح گھڑی کا وقت اس قدر مضبوط نہ ہو گا جس قدر کہ کائنات کے چل قدمی کے اوقات مقرر تھے، اُس کی نیند سے بیداری، تھوہ نوشی، تحریر، تقریر، کھانے پینے پھرنے کے اوقات سب ہی معین و مقرر تھے، جب دو شام کو خاکی چادر اوڑھے، لاٹھی ہاتھ میں لئے چل دی کیلئے گھر نکلتا تو اُس کے پڑوسی عین کر لیتے کہ اس وقت ٹھیک ساڑھے چار بجے ہیں نہ کم نہ زیادہ اور ایسا ہی ہوتا تھا۔ وہ زیرِ فون کے دغخون کے درمیان اُس شہرک پر چل دی کیا کرتا تھا جس کا نام بھدیں ”فلسفی کی سیرگاہ“ پڑ گیا تھا سال کے تمام موسموں میں وہ۔ ذرا نہ شام کے وقت اُس جگہ کے آٹھ پتھر لگایا کرتا تھا اور جس دن فضا کھردھ جاتی اور بارش ہونے لگتی، تو اس کا بوڑھا خادم ایک بڑی چھتری بل میں دبائے اُس کے پیچھے جتنا نظر آتا تھا۔

سب لوگ جھوٹ بولنے لگیں تو کوئی بات سمجھنے اور باور کرنے کے قابل ہی نہ رہے، اور یہ کہ تم یہ پسند نہیں کرتے کہ سب لوگ جھوٹے ہو جائیں۔
اس لئے چوری اور جھوٹ حرام کر دیا گیا۔ اور قتل نے بغیر کسی ججک کے اُن کے متعلق اپنا یہ فیصلہ دیدیا۔
وہ یہ بھی کہتا ہے۔

”اس امر مطلق (مبداء) کی دلیل و حجت خود اُس کے اپنے ساتھ موجود ہے یعنی وہ خود انسانوں کے نفوس و لمباح اور غیر میں وجود پذیر ہے، اور اُس کی وجہ سے ہم میں یہ قدرت ہے کہ ہم یہ پہچان سکتے ہیں کہ کون سے اعمال کرنے کے لائق ہیں اور کون نہیں۔ پس اگر ہم اپنے ارادہ کی باگ کو اس روح اخلاقی ”امر مطلق“ کے حوالہ کر دیں جو ہماری طبیعت میں ودیعت ہے، اور ہمیشہ اُسی کے حکم پر گامزن رہیں، اور اپنے رجحانات کی ”خواہ وہ اس امر کے کتنے ہی مخالف کیوں نہ ہوں،“ مطلق پر دواہ نہ کریں تو ہم ایسی صورت میں اپنے فرض کو ادا، اور ”اخلاقی حق“ کو پورا کریں گے۔“

مگر جو ظنی اس کے قائل ہیں کہ انسان میں خیر و شر کی تمیز کے لئے ملکہ طبعی اُسی طرح موجود ہے جس طرح مختلف رنگوں، اور آوازوں کی شناخت اور تمیز کے لئے حواس موجود ہیں، وہ مذہب فراست پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہم انیسا پر حکم لگانے کے بارہ میں انسانوں کے درمیان بہت زیادہ اختلاف پاتے ہیں حتیٰ کہ یہ اختلاف بدیہی امور میں بھی نظر آتا ہے مثلاً اپارٹا میں چوری ایک قابلِ تعریف فعل سمجھا جاتا تھا، یا دابھوی میں قتل ”زندگی کے ضروری امور میں شمار کیا جاتا تھا، تو جبکہ انسانوں میں ”دراست“ یا ”وجدان“ موجود ہے تو جس طرح سیاہ کو سیاہ اور سپید کو سپید کہنے یا چار کو دو سے بڑا کہنے میں حواسِ انسانی کے درمیان کوئی اختلاف نظر نہیں آتا اسی طرح اس انسانی فراست اور وجدان کے درمیان یہ شدید اختلاف کیوں پایا جاتا ہے؟

مذہبِ نشو و ارتقاء

عام طور پر یہ مشہور ہے کہ حیوانات کی تمام انواع و اجناس اپنی ذات میں منتقل ہیں، نہ کسی سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آئی ہیں اور نہ کسی کی جانب منتقل ہوتی ہیں، یہ نہیں ہے کہ مچھلیاں اپنی حقیقت چھوڑ کر آکا کی شکل میں منتقل ہو گئی ہوں، یا آبی کتے کی حقیقت کی طرف منتقل ہو گئی ہو، بلکہ تمام انواع کے لئے جدا جدا اصول کا سلسلہ قائم ہے جن سے فروع کا توالد و تناسل ہوتا رہتا ہے۔

یہاں تک کہ سب سے پہلے "لارمارک"، فرانسیسی (۱۷۷۴-۱۸۲۹ م) نے اس بحث کو اٹھایا کہ انواع کا آپس میں نقل و تحول ہوتا رہتا ہے، اور یہ کتنا صحیح نہیں ہے کہ انواع جدا جدا اور متمایز ہیں جن میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لئے کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض انواع کا بعض میں تراخل اور ایک نوع میں تغیر ہو کر دوسری نوع کی طرف انتقال ہوتا رہتا ہے اور کسی نوع کے لئے ایسی متمایز حدود نہیں پائی جاتیں جو تحول و انقلاب کے منافی ہوں۔

اُس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ تمام انواع ایک ہی زمانہ میں مخلوق نہیں ہوئیں بلکہ کائنات میں پہلے حسرات الارض عالم وجود میں آئے پھر درجہ بدرجہ انھوں نے ترقی کی اور بعض کا بعض سے توالد و تناسل ہوا اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے بعض انواع دوسری انواع کی طرف منتقل ہوتی گئیں اُس کا خیال ہے کہ اس تغیر و انتقال کے لئے دو چیزیں کار پر داز ہیں۔

(۱) ماحول، یعنی وہ تمام گرد و پیش جس میں حیوان گمراہا ہے، کبھی اُس کے مناسب حال نہیں ہوتا تو پھر مجبور ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اس طرح سنوارے کہ اپنے ماحول کے مطابق بن جائے۔

(۲) مہر وراثت کا یعنی وہ صفات جو اہل کے اندر موجود ہیں اور اُس سے فروع کی طرف منتقل

ہوتی ہیں۔

اس مذہب کو ”مذہبِ نشو و ارتقا“ کہتے ہیں۔

”نشو“ اس لئے کہ بعض حیوانات کا بعض سے نشو اور وجود ہوتا ہے، اور ارتقا اس لئے کہ وہ بہت نسل سے بلند نسل کی جانب ترقی کرتے ہیں۔ ”لامارک“ کے بعد ڈارون آیا یہ انگریز عالم (۱۸۰۹-۱۸۸۲ء) اس نے اس مذہب کی تشریح کی اور اُس کو پھیلایا۔ اور اسکے ثبوت کیلئے اپنی مشہور کتاب ”اصل الانواع“ لکھی۔

لے اس سلسلہ میں ”تاریخِ اخلاقیات“ کا مطالعہ ضروری ہے۔ خلاصہ کے طور پر یوں سمجھئے کہ ارتقا کا وسیع ترین مفہوم یہ ہے کہ ظاہری پیچیدہ شکلوں کا ظاہری سادہ شکلوں سے نشو و نما پانا مثلاً بیج کا ارتقا درخت میں ہو جاتا ہو اگر کم درخت بیج کے مقابلہ میں بہت کم پیچیدہ معلوم ہوتا ہے۔

ڈارون اور اسپنسر جب لفظ ”ارتقا“ استعمال کرتے ہیں تو انہیں نشو کا مفہوم بھی شامل ہے مگر یہ امر بھی واضح رہنا چاہئے کہ نشو و نما میں نئی اشکال کی پیدائش نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ موجود ہوتا ہے اس کا لازمی نتیجہ برآمد ہوتا ہے یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ نشو و نما محض افراد ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اقوام کا بھی کہ نظا مائے مادیہ تک کا بھی ہوتا ہے۔

ڈارون کے نزدیک ”ارتقا“ کے معنی یہ ہیں کہ کل جاندار، انواع، نباتات، حیوانات، اور انسان، اب کے سب دراصل زندگی کی کم ترقی یافتہ شکلوں سے ترقی کر کے عالم وجود میں آتے ہیں اور یہ کہ انواع میں باہمی امتیاز، اُن انواع کی بقا سے ہوتا ہے جن کے اعضاء و قویٰ اس ماحول کے مناسب ہوتے ہیں جس کے اندر یہ پائے گئے ہیں، اور اس اصول کے پیش نظر بقا، اصل ایک ایسی تدبیر ہے جس کے ذریعہ سے ارتقا واقع ہوتا ہے۔

ڈارون کو زیادہ تر انواع کے طبعی ارتقا سے دلچسپی تھی مگر اسپنسر ارتقا سے صرف اجسام کے طبعی نشو و نما (حیاتیات) ہی میں کام نہیں لیتا بلکہ انسان کے اخلاقی نشو و نما (اخلاقیات) اور معاشرتی ارتقا (اجتماعیات) میں بھی اُس کو استعمال کرتا ہے۔ اور وہ ڈارون کے ”تفعل ارتقا“، یعنی انواع میں باہمی امتیازات کے ساتھ ساتھ نشو و ارتقا کو بھی تسلیم کرتا ہے بلکہ اُس میں اور زیادہ دست و عمومت پیدا کرتا ہے اور کتاب ہے کہ ”ارتقا“، ایک ایسا عمل ہے جس کی وجہ سے ہم جنس، مختلف جنس اور سادہ، پیچیدہ بن جاتے ہیں۔

(تاریخِ اخلاقیات باب ۸)

اُس نے اپنے مذہب کی بنیاد اُن قوانین پر رکھی جو آج زبانِ زرد عوام و خواص ہیں۔

(۱) قانونِ انتخابِ طبعی — یعنی لائقِ بقا، اشیاء کے انتخاب کے لئے فطرت کا قانون۔

(۲) تنازعِ بقا — یعنی زندہ رہنے کے لئے باہمی کشش

(۳) بقا، الاصل — یعنی پائندہ رہنے کی صلاحیت دالی مخلوق کا بقا

(۴) قانونِ وراثت — یعنی نسلی اوصاف کی وراثت کا قانون

انتخابِ طبعی کا مطلب یہ ہے کہ فطرت و طبیعت، موجودات میں سے اُن اشیاء کو منتخب کر لے جن میں ”بقا“ کی صلاحیت ہو، مثلاً حیوانات میں بے شمار نسل و نسل ہوتا ہے مگر اُن میں سے بہت ہی کم مقدار باقی (زندہ) رہتی ہے۔ اور یہ نادر و بقاء محض اتفاقات کا نتیجہ نہیں بلکہ اس لئے ہے کہ جن اشیاء میں مختلف حوادث، اور طبعی اعمال کے مقابلہ کی طاقت ہوتی ہے وہی اس عالم میں بقا کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور اسی لئے قوی باقی رہتا، اور ضعیف فنا ہو جاتا ہے۔

پس فطرت و طبیعت کا موجودات میں سے اصلِ قابلِ بقا، کا انتخاب کر لینا اور اُس کو بقا کی سند بخشنا، اسی کا نام انتخابِ طبعی ہے۔

تم غلط فہمیاں میں سخت کشش پاتے ہو، اور حیوانات کی انواع میں ایک جنگِ عظیم برپا دیکھتے ہو، شیر، بھیڑیے کو چھاڑ دیتا ہے، اور بھیڑیا، بھیڑ کے بچہ کو، اور انسان سیکڑوں جانوں کو چیر بھاڑ کر دیتا ہے، بلکہ طرفہ اجرا یہ کہ جب کوئی شے تمام افراد کے لئے کفایت نہیں کرتی تو ایک ہی نوع کے افراد آپس میں ٹکراتے ہیں، گرفت کے ایک ٹکڑے کے لئے بیڑوں یا کتوں کی باہمی جنگ اسی کا جزو ہے۔ اور مختلف اشیاء کے متعلق حضرت انسان کی باہمی کشش اسی کا مظاہرہ ہے۔ اسی کشش اور تنازع کا نام جو افسردہ انواع کے درمیان اپنی بقا اور حیات کے لئے نظر آتا ہے، ”تنازعِ بقا“ ہے۔

اور اس کشمکش کے بعد جو شے باقی رہ جائے اُس کا موجودات میں اصل اور بہتر ہونا، اور اس طرح اس عالم میں باقی رہنا، ”بقیۃ الصلح“ ہے۔

اور جو فطری اور طبیعی صفات آباء و اجداد (اصول) میں پائی جاتی ہیں ان کا اولاد (نسل) میں منتقل ہونا یعنی قومی باپ سے قومی اولاد یا کمزور اصل سے کمزور نسل کا وجود یا کمزور سیدہ آباء و اجداد سے سیدہ کی مرضی اولاد کی پیدائش، غرض اسی طرح اصل کے اوصاف کا نسل کے لئے حصہ ”قانون وراثت“ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں اس کا موقع نہیں ہے کہ اس مذہب کی پوری تشریح و تفصیل کی جائے، یا اسکے حامیوں اور اس کے مخالفوں کے تمام دلائل کو بیان کیا جائے۔ اس جگہ ہم کہہ کر اسی قدر اس مسئلہ پر کہنا ہو جو ”بطور تمہید“ علم اخلاق کے مباحث کے لئے ضروری ہے۔

علماء جدید کی ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ ”ارتقاء“ کو دست دے کر بہت سی اشیاء اور بہت سے علوم پر منطبق کرنے کی سعی کی ہے مثلاً ”علم اجتماعی“ طریقہ ہائے حکومت اور ”علم النفس“ علم الاجتماع منطق فلسفہ اور مذہب (وغیرہ)

اس مذہب کے مختلف علوم پر ”منطبق ہونے کے معنی ہیں کہ یہ علوم جن اشیاء کے متعلق بحث کرتے ہیں ان میں ترقی و ارتقاء کا جو سلسلہ بھی پایا جاتا ہے وہ اسی ”قانون“ ”انتخاب طبیعی“ کے ماتحت پایا جاتا ہے یعنی ان میں سے ”صلح“ کو باقی رہنا چاہئے اور غیر صالح کو فنا ہو جانا چاہئے اور یہی اصول کمال تک پہنچانے والا ہے۔

غرض یہ کہنا بجا نہ ہو گا کہ ”مذہب نشو و ارتقاء“ نے مباحث علمی، اور طریقہ ہائے بحث پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اور اب کسی مسئلہ پر بحث کرتے وقت علماء کا دماغ خود بخود حسب ذیل امور کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

(۱) ہم جس شے سے بحث کر رہے ہیں اُس کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) یہ ترقی کے کن کن مراحل سے گزر کر موجودہ حالت پر پہنچی؟

(۳) مستقبل میں اُس کے کمال کے لئے کس شے کا انتظار کرنا چاہئے؟

بہر حال بخیر دیگر علوم کے اس نظریہ، کو علم اخلاق، پر بھی منطبق کیا جاتا ہے۔ اور ہر برٹ اسپنسر اور بعض دیگر فلاسفہ نے اس خدمتِ علمی کو سرانجام دیا ہے۔

اس نظریہ کے پیشِ نظر ان ”علماء کا یہ دعویٰ ہے کہ ”اخلاقی اعمال“ اپنے ابتداء پر وجود میں بالکل سادہ اور ٹھوس تھے، اور بعد میں آہستہ آہستہ اُن میں ترقی ہوئی اور کن کن درجات کا باہمی تفاوت رونما ہوا، اور انکا درجہ کمال ”مثلی اعلیٰ“ ہے اور یہی غایت اور مقصدِ علمی ہے۔

پس جو عمل جس قدر اس ”مثلی اعلیٰ“ کے قریب ہے اُسی نسبت سے وہ ”خیر“ ہے اور جس قدر اُس سے دور ہے اُسی نسبت سے ”شر“ لہذا انسان کی زندگی کی غرض و غایت یہ ہونی چاہئے کہ وہ ”بالمقدور“ مثلی اعلیٰ“ سے قریب ہو جائے۔

ہم اسپنسر کی اُس بحث کا خلاصہ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھتے ہیں جو اُس نے اس ”عملِ لطیف“ کے سلسلہ میں کی ہے۔

انسان کا طور طریق اور معاملہ، حیوانِ مطلق کے طریقوں سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ جب ہم حیوانات کی کھوج لگاتے ہیں تو ان میں سب سے نفع ان حیوانات (کیڑوں) کی نظر آتی ہے جو پانی میں بنیکر کسی غرض و مقصد کے صرف طبعی (فطری) ممانعت کی بدولت تیرتے

لے ہر برٹ اسپنسر انگریز فلسفی ہے (۱۸۲۰-۱۹۰۳ م) اُس کے فلسفہ کی بنیاد ”مسئلہ ارتقاء“ پر قائم ہے۔ اُس نے اخلاقی اور اجتماعی مباحث کو بہت کچھ ترقی دی اور علم النفس علم الاخلاق علم الاجتماع علم التربیتہ اور علم سیاست پر بہت سی تصانیف کی ہیں اور اس لئے عہدِ جدید کے علوم میں اُس کو ”قطبِ علوم“ شمار کیا جاتا ہے۔

پھرتے ہیں اور اپنی اسی حرکت کے دوران میں اتفاقی طور پر غذا حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے وجود کا حاصل اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ ان سے بلند نوع کا کوئی حیوان ان کو دیکھ لے اور نگل جائے۔ پس جبکہ اُن میں نہ ”شعور“ ہے اور نہ وہ ”قوتِ دافئہ“ جو کہ اس کی زندگی کے مناسب حال ہو تو اُس کے اس ماحول نے اُس کی زندگی کا یہ اوسط مقرر کر دیا ہے کہ اپنے وجود سے چند ساعت کے اندر اندر بھوک، یا کسی ترقی پذیر حیوان کا لقمہ بن جانے سے اُس کے منانے فیصدی افراد فنا کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اس سے ذرا بلند نوع حیوانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ اُس کی جہانی ساخت مضبوط، اور اس کے طریقِ زندگی کا نظم ”منظم“ ہو۔ اُس کے افراد اپنی غذا کے حصول کے لئے حرکت کرتے، اور ماحول کے مناسب اپنی زندگی کے قیام، اور اپنی زندگی کی استواری کے لئے حسبِ مقدور مقابلہ کرتے ہیں اور اُن کے ماحول کا کچھ حصہ اُن کی صلاح و خیر کی خدمت گزاری کرتا نظر آتا ہے، اور یوں ہی اُس کے گرد و پیش کے حوالہ اُس کو نہیں کر دیتا۔

اس کے بعد ہم اُن حیوانات کا مطالعہ کرتے ہیں جن کی پشتِ مہروں اور منکوں سے بنائی گئی ہے تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ درحقیقت زندگی کے ”طور و طریق“ کی ترقی بہت زیادہ جہانی ترکیب کی ترقی پر موقوف ہے۔ مچھلی کو ہی دیکھئے کہ وہ اپنی غذا کی تلاش میں ادھر ادھر بھرتی ہے اور جب اُس کو پالیتی ہے تو اُس کے کمانے سے پہلے اُس کو سونگھتی ہو اور اگر قریب ہے تو بغور دیکھتی ہے، اور اگر کچھ بھی اُس کو یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ اُس سے قدر و قاست میں بڑی مچھلی قریب ہے تو جان بچا کر بھاگتی ہے، تو یہ نوع اپنے اعمال

کو اپنی غرض و غایت کے مطابق بہتر طریق پر انجام دینی ہے، اگرچہ اُس کا یہ ”طریقہ“ سادہ، یکساں سادی، اور غیر متوقع ہوتا ہے۔ اس لئے جس قدر اُن کی پیداوار ہوتی ہے اُس نسبت سے اُن میں شاذ و نادر ہی کوئی اپنی عمر طبعی کو پہنچتی ہے، ورنہ عموماً اس سے پہلے ہی فنا ہو جاتی ہیں۔

مثلاً اگر جب ہم اس قسم کے حیوانات کی سب سے ترقی پذیر نوع مثلاً آتھی کو دیکھتے ہیں تو اُس کی حیات کا ”طریقہ سلوک“ بہت زیادہ منظم اُس کے ماحول کے مطابق اُس کی حیات کی استواری کا نظام نہایت مکمل، اور اُس کی مصالح کے لئے اُس کے ماحول کی خدمت گزاری کا عمل بہت کامل پاتے ہیں وہ اپنی غذا کا امتحان دیکھنے اور سونگھنے کے ذریعہ سے کافی دیر سے کر لیتا ہے، وہ اگر کہیں خطرہ کو محسوس کرتا ہے تو تیزی سے دوڑ کر اپنی حفاظت کرتا ہے، اور اپنی غذا کے حصول میں پھلیوں جیسی مخلوق کے طریق حصول سے زیادہ عمرگی سے کام لے کر انجام دیتا ہے، وہ بار آور درختوں کی شاخوں کو توڑتا، اور جن کو اپنی غذا کے لئے بہتر پاتا ہے استعمال کرتا ہے، اور خطرہ کا مقابلہ نہ صرف بھاگنے بلکہ بھاگنا اوقات مرافعت اور خطرہ کے ذریعہ کرتا ہے، بلکہ ہم اُس میں بعض اوصاف کمال تک پاتے ہیں، مثلاً گرمیوں میں دریا وغیرہ میں غسل کرنا، یا کھیاں اڑانے کے لئے درخت کی شاخوں کو نچکھنے کی طرح استعمال کرنا اور فیل بان کی تعلیم کے مطابق خطرہ کے وقت ایک خاص قسم کی آواز نکال کر اپنی حفاظت کے لئے مدد چاہنا وغیرہ۔

غرض اُس کا طریقہ زندگی ”ترقی پذیر“ اور مصالح و اغراض کے لئے اپنے اعمال کی درستگی میں ”واضح و ظاہر ہے۔“

ابھی ہم ترقی کے ان درجات میں کچھ زیادہ قدم نہ چلیں گے کہ وحشی انسان کی زندگی ہمارے سامنے آ جائے گی اور اُس سے آگے بڑھ کر متمدن انسان کی ترقی یافتہ زندگی۔

ہم انسان کو اپنی مصالح و اغراض کے لئے درنگی اعمال و افعال میں سب سے زیادہ بہتر اور ان امور میں دیگر حیوانات کے مقابل میں سب سے زیادہ احسن و اکمل پاتے ہیں۔ اور انسان کے وحشی قبائل اور متمدن قبائل کے درمیان ہم کو اس طرح کا فرق نظر آتا ہے جیسا کہ حیوانات اور وحشی انسان کے درمیان، اس لئے کہ متمدن انسانوں کے مقاصد اعلیٰ اور اُن تک پہنچنے کے طریقے نہایت حکم اور مضبوط ہوتے ہیں جو وحشی قبائل میں قطعاً مفتقد و نظر آتے ہیں۔

اگر تم اُن کی خوراک پر غور کرو تو حسب خواہش اُس کو منظم، اور تیاری کے اعتبار سے پائدار اور مکمل وغیرہ کے اعتبار سے خوش اسلوب پاؤ گے۔

اور جب ان کے لباس کو دیکھو تو وحشی انسان تو اپنی بھڑکے صوف کا خود ساختہ کپڑا پہنے ہوئے نظر آئے گا، اور متمدن انسان کے یہاں حیرت راکار خانے ملیں گے جو اس کے لئے مختلف رنگ مختلف اقسام اور بے نظیر صنایع سے لباس تیار کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے ذوق کے مطابق ہر دن نئے اور خوبصورت سے خوبصورت ڈیزائن ایجاد کرتا رہتا ہے۔

اور اگر اُس کی سکونت پر توجہ کرو تو تم کو معلوم ہو گا کہ وحشی انسان یا صوف کے خیمہ میں ساکن ہے اور یا کسی غار اور پہاڑ کی کھوئیں۔ اور متمدن اسی زمانہ میں نت نئے منشوس اور چھوٹے ستونوں کے عالیشان محلات و قصور تیار کرنا نظر آتا ہے۔

انسان جوں چوں تمدن کی جانب بڑھتا جاتا ہے اُسی قدر اُس کی حاجتیں، اور اجتماعی نظم بڑھتے جاتے ہیں، اور اُس کے اعمال میں سادگی کی جگہ ”انواع و اقسام“ پیدا ہوتی جاتی ہیں،

تم کو دنیا پر انسانی میں حکومتوں کے مختلف طرز اور تجارتوں اور کارخانوں کے بہت پیچیدہ و باریک طریقے نظر آئیں گے اور یہ سب اس لئے کہ اُس کی زندگی زیادہ طویل اور پائدار، اور اُس کی حیات وسیع سے وسیع تر ہو جائے ”وسیع سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُس میں رغبتوں اور خواہشوں کا اضافہ ہو جائے، اور زندگی رغبتوں اور خواہشوں کا بھرپور اور شاداب مخزن بن جائے“

اور ہم جب وحشی اور تمدن انسان کی زندگی کا موازنہ کرتے اور ان کی رغبتوں اور حاجتوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو تمدن کی عمر بھی طویل نظر آتی، اور اُس کی زندگی بھی وسیع معلوم ہوتی ہے۔

اور یہ سب اس لئے کہ وحشی کے مقابلہ میں مدنی انسان اپنے ماحول، اور گرد و پیش اشیاء کے ذریعہ اپنے نفس کی درستی و حفاظت میں اُسی طرح زیادہ قادر ہے جس طرح وہ اپنے مصالح میں ماحول سے خدمت لینے، اور نفع اٹھانے میں وحشی اور بدوی سے زیادہ قابلیت رکھتا ہے۔

اس بحث سے ہم پر یہ واضح ہو گیا کہ حیوانات کی تمام انواع میں ”حفاظت ذات“ کیلئے ”طبیعی دافع“ موجود ہے جو اُس کو اس حفاظت کے لئے آمادہ رکھتا ہے، اور یہ سب کچھ قوانین طبیعت (فطرت) کے زیر اثر ہی ہو رہا ہے

اب ہم اس میں اس قدر اضافہ اور کرتے ہیں کہ اسی طرح ہر ایک حیوان کی طبیعت میں یہا

”دافع طبعی“ بھی موجود ہے جو اُس کو حفاظتِ نوع کے لئے آمادہ کر رہا ہوتا ہے اور یہ بھی ”قانونِ نشو و ارتقاء“ کے زیر اثر ہی ہوتا ہے۔ دیکھئے بعض پانی کے حیر کرپڑوں میں نر و مادہ کا امتزاج، اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور وہ اپنی نسل کو صرف تقدیر کے حوالہ کرتے ہیں کہ جس طرح وہ چاہے تصرف کرے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اُن کی بہت ہی قلیل مقدار زندہ اور باقی رہتی ہے۔

اور جب ہم ان سے آگے بڑھ کر مثلاً پھلی کی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ ہم کو اپنے بیٹھے نکالنے کے لئے مناسب جگہ تلاش کرتی، اور اُن کی حفاظت اور اُن کو تباہی سے بچانے کی تدبیریں کرتی نظر آتی ہیں۔

پھر جب ہم اس سے اوپر کے پرندوں کو زیر نظر لاتے ہیں تو اُن کو اپنے بیٹوں اور شب کو راحت و آرام کے لئے گھونسل بناتے، اور اگر بچے نکل آتے ہیں تو سمجھ داتے ہیں کہ ان کو غذا بھراتے دیکھتے اور اس طرح اُن کی حیات میں مدد دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ غرض یہ قوت ”قوتِ حفظِ نوع“ اسی طرح برابر ترقی کرتی نظر آتی ہے حتیٰ کہ جب ہم وحشی اور متمدن انسان تک پہنچتے ہیں تو وہ اپنی نسل کی حفاظت و بقا میں تمام حیوانات سے زیادہ مدت تک اور بہتر طریق پر سرگرم اور مرتبی نظر آتا ہے اور یہ اس لئے کہ انسانی حیات میں تمام قسم کی حیات کے مقابلہ میں ترکیبِ انواع زیادہ اور یہ بھی مشاہدہ ہو کہ انسان کی ”حافظتِ نوع“ کی ترقی ”حافظتِ ذات“ کے پہلو بہ پہلو چلتی رہتی ہے، اور اسی طرح حفاظت کے درجات ایک دوسرے سے

لے یہاں ترکیبِ یعنی تنوع اور ”قسمِ قسم“ سادہ کے مقابلہ میں استعمال ہو رہی مثلاً تمام حیوانات کی زندگی اور بقا نسل کا جو طریقہ ہو اُس میں ہزاروں برس ایک ہی طریقہ پایا جاتا ہے بخلاف انسان کے کہ اس کے یہاں اس میں روز بروز ترقی و تنوع ہوتا ہے

نزدیک ہی رہتے ہیں، لہذا یہ دونوں ”دقوتِ حفاظتِ ذات“ اور قوتِ حفاظتِ نوع، اول نظری سادگی کے ساتھ عالمِ وجود میں آتی، اور پھر درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں۔

اس پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر ”جاندار“ کی جان، اور اُس کی استعدادات اپنے صحیح ماحول کے ساتھ ہموار و مناسب ہیں تو وہ کمال سے زیادہ قریب ہے۔ پس انسان جو عمل بھی کرتا ہے وہ اُس کو اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مطابق بنا لیتا، اور اپنی زندگی اور اپنی نوع کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوش حال و خوش بخت کر لیتا ہے اور زیادہ اپنے عمل کو اپنے ماحول کے مناسب نہیں بناتا، اور اپنی اور اپنی نوع کی زندگی کو تنگ حال و بد بخت کر لیتا ہے۔

لہذا پہلی قسم کے اعمال کو ”نیک اعمال“ اور اُن سے خوشگرم ہونے کو ”خیر“ کہا جائیگا اور دوسری قسم کے اعمال کو ”بد اعمال“ اور اُن کے ساتھ خوشگرم ہونے کو ”فحش و شر“ اور جبکہ بہت سے اعمال میں ”لذت“ کے ساتھ الم کی چاشنی بھی ہوتی ہے تو بہترین اعمال وہ شمار ہونگے جو ”خالص لذت“ سے زیادہ نزدیک ہوں،

یہ امر مسلم ہے کہ ابھی تک انسان کی مادی زندگی مکمل نہیں ہوئی اور وہ اس راہ پر ”قانونِ نشو و ارتقار کے تحت مسلسل گامزن ہے، لہذا ہر انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ — اپنے گرد و پیش کے اسباب کے مناسب — حد کمال تک پہنچنے کی سعی میں اور جہد و جد کرے۔“

”اسپینسر“ کے اس مقالہ سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ وہ عمل کا پیمانہ

و ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے ساتھ نفس کو ہموار بنانے، کو بتاتا ہے تو اُس کے مذہب کے مطابق وہ ”عمل“ خیر ہے جو لذت و سعادۃ کا باعث ہو، اور یہ جب ہو سکتا ہے کہ وہ ماحول کے مطابق ہو، اور وہ عمل ”شر ہے جو الم کا موجب ہو، اور یہ جب ہو سکتا ہے کہ عمل اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب حال نہ ہو۔

بہر حال جس قدر ”عمل“ ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب و مطابق ہوگا، کمال اور ”مثل اعلیٰ“ سے نزدیک تر ہوگا۔

اس مذہب کے ارکان کا یہ عقیدہ ہے کہ ”جبکہ اخلاقی اعمال“ ابتداء و وجود میں سادہ، اور غیر متنوع تھے اور پھر آہستہ آہستہ، درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتے، اور اصل غرض و غایت ”مثل اعلیٰ“ کی طرف بڑھتے رہتے ہیں اور جبکہ عمل اس ”مثل اعلیٰ“ کے جس قدر نزدیک ہے اُسی قدر خیر ہے، اور جس قدر دور ہے اُسی قدر شر ہے، تو انسان کا مقصد و حید یہ ہونا چاہئے کہ اُس ”مثل اعلیٰ“ کا کھوج لگائے اور اپنی طاقت کے مطابق اُس سے نزدیک سے نزدیک تر ہونے کی کوشش کرے غرض نشو و ارتقاء کی تمام کارپردازیوں میں سے ہر ایک کارپردازی مسطورہ ذیل تین امور کو شامل ہوتی ہے۔ (۱) ہر ایک نئے کی ایک ”معین نقطہ“ سے ابتداء۔ (۲) درجہ بدرجہ غرض و غایت کی جانب اُس کی ”ترقی ترقی“ (۳) جس تک پہنچنا مقصود ہے وہ ”غرض و غایت“

مثلاً حیوانات کی نشو و نما کی ابتداء بلاشبہ پست حیوانات (کیٹروں) سے ہوتی ہے پھر

لے اس کے نزدیک سادہ سے مراد خوش عیشی ہے۔

لے سائنس کی زبان میں اجزاء و ریاضات کا نام (کیہ) ہے اور ان ہی کیوں کے مجموعہ کا نام جاندار ہے۔ اس لئے ارتقاء کی بحث میں جس مقام پر جاندار کا لفظ آتا ہے اُس سے چند کیوں سے بنی ہوئی چھوٹی سے چھوٹی مخلوق مراد ہوتی ہے بلکہ ایک کیہ کو بھی دو جاندار ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

آہستہ آہستہ وہ مختلف اقسام و انواع میں منتقل ہوئے رہتے، اور ہزاروں برس گزرنے کے بعد بہت سے نئے گروہوں اور نئی انواع میں تقسیم ہو جاتے ہیں اور چونکہ اُن کا یہ انتقال تدریجی ہے اس لئے اُن کو اس تدریج کے اندر بہت سے مراتب سے گزرنے پڑتا ہے۔ مثلاً حشرات (کیڑوں) سے منتقل ہو کر زحافات (رینگنے والے حیوانات) کی جانب اور پھر اُن سے گزر کر بندر اور گوریل کی جانب اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے وحشی انسان تک ترقی کر جاتے ہیں اور یہی وحشی بعد میں تمدن انسان بن جاتے ہیں اور یہی انسان اتنے ن کے اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ تک پہنچنے کے لئے جدوجہد میں مصروف نظر آتا ہے۔ گویا اس طرح حیوانات کا یہ سلسلہ، کہ جن میں کیڑے سے شروع ہو کر انسان تک شامل ہے، سب ایک ہی سلسلہ کی ارتقائی شکلیں ہیں اور جس طرح یہ بدیہی بات ہے کہ نشو و ارتقاء عضوی^۱ کی عملیت کا ابتدائی نقطہ، اور اُس کی انتہائی غایت و غرض دونوں ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں اور ہم کو فقط تدریجی رفتار کا ہی حصہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح اخلاق کا حال ہے کہ جب ہم اخلاق کے مبداء وجود اور اُس کی غایت (حقیقی مثل اعلیٰ) کو سامنے لانا چاہتے ہیں تو یہ دونوں مرتبے ہماری نگاہ سے اوجھل نظر آتے ہیں۔ اور اخلاقی اعمال کے لئے صرف یہی حکم یا تدریجی نقطہ باقی رہ جاتا ہے کہ جو عمل ”غایت“ سے نزدیک ہے وہ ”خیر“ ہے اور جو دور ہے وہ ”شر“ ہے۔

اور استاد کسٹرن نے بھی دارون کے نظریوں ”انتخاب طبعی“ و ”تنازع البقاء“ اور بقا را لاصح

کو علم الاخلاق پر منطبق کیا ہے۔ اُس کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے۔

۱۔ ارتقائی تبدیلی کے متعلق فلاسفہ جدید کے دو نظریے ہیں۔ جان ہارک کہتا ہے کہ یہ تدریجی طور پر ہوتی ہے اور جب بعض افراد نئے کی خصلت کسی وجہ سے اپنی نوع سے بدل جائے یا ماحول مجبوراً تبدیل کر دے تب تفرق و تبدیل ماری ہونے لگتا ہو اور دور ویر کا خیال ہے کہ یہ تدریجی نہیں بلکہ یک بیک بعض صفات نوع کے بدل جانے سے فوراً سامنے آ جاتی ہے۔

۲۔ ارتقاء عضوی سے ارتقاء مادی (ارتقاء طبعی) مراد ہے۔

”تنازع البقار“، حیوانات کے افراد و انواع دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کے نتیجہ میں بعض فناء ہو جاتے ہیں اور بعض کے لئے بقا کا سامان میا ہو جاتا ہے اس کا نام ”بقا و اصل“ ہے

لہذا ارتقاء طبعی | موجودہ مٹی و درمیں یہ مسئلہ ”فلسفہ کی روح“ سمجھا جاتا ہے اور جدید یورپ کے علمی زمانہ میں علم کا کوئی شعبہ ایسا باقی نہیں ہے جس پر اس مسئلہ کے اپنا اثر نہ کیا ہو اسی لئے مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی تمام شعبہ ہائے زندگی اس کے اثر سے متاثر ہیں، اور جو علماء یورپ اس ”ارتقاء طبعی“ کے مخالف بھی ہیں ملی زندگی میں ان کا دامن بھی اس کے قبول اثرات سے پاک نظر نہیں آتا۔

آپ اس مسئلہ کے ”اخلاقی پہلو“ سے ایک حد تک آگاہ ہو چکے ہیں اور اسی ذیل میں جبکہ نظیر یا دلیل کے طور پر ”ارتقاء طبعی“ کا بھی ذکر آ گیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق، مختصر تشریح کر دی جائے۔
ورنہ تو یہ ظاہرات ہے کہ ایسے معرکہ الآراء مسئلہ کے لئے حاشیہ کی یہ چند سطروں کی طرح کفایت نہیں کر سکتیں۔
ارتقاء کا نظریہ قدیم نظریہ ہے | عام طور پر یہ مشہور ہے کہ ”مسئلہ ارتقاء طبعی“ انگریز فلسفی ڈارون کے اکتشافات کا نتیجہ ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ کی ”بنیاد“ ہندو اور یونان کے قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے۔

برہمت کا فلسفہ مد کہ تمام جاندار انسان ہی کی طرح کی جان رکھتے ہیں اس لئے سب پر یکساں رحم کرنا چاہئے خواہ وہ نباتات ہوں یا حیوانات، اسی نظریہ کی ایک کڑی ہے۔

یونان قدیم میں تھیلیز، اکنیمی، زینڈر، ہرقلیطاس جیسے فلاسفر اس کے قائل تھے کہ دنیا بے جان مادہ سے ترقی کر کے اس حد کو پہنچی ہے۔

خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں بعض عرب فلاسفوں نے بھی اس کا دعوئے کیا ہے کہ انسان کا وجود تدبیری ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

جدید یورپ کے انگریز اور فرینچ فلسفی ڈوئیایہ، شلفر، لینیہ، لارک مختلف نظریوں اور دلائل کے ساتھ

اور اس حرکتِ عملِ کلام ”انتخابِ طبعی“ ہے یہی طریقِ کار بعینہ ”علمِ اخلاق“ میں بھی جاری و ساری ہے۔
یہاں بھی معاملات و طریقہ ہائے زندگی اور زندگی کی ”مثیلِ اعلیٰ“ میں جنگ و پیکار ہو اور ان میں

بنیادی طور پر اسی ارتقاءِ طبعی کو تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ اٹھارویں صدی کے آخرین ڈارون نے اس نظریہ کے متعلق
بہت واضح دلائل و نظائر پیش کر کے اس کو ایک اہم علمی مسئلہ بنا دیا حتیٰ کہ وہ اپنے موضوع سے وسیع ہو کر تمام
علمی شعبوں پر حاوی ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے ڈارون کے نام کے ساتھ اس کو شہرت ہوئی۔

ڈارون کا یہ نظریہ اس طرح شہرت پذیر ہے کہ ”انسان اور حیوان ایک ہی نسل سے ہیں یعنی حیوانات
کی تدریجی ارتقاء کی شکل ”انسان“ ہے۔ اور کبھی اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ ”انسان نے بند سے ترقی کی
ہے اور گوریل یا جو بندر کی اعلیٰ قسم ہے انسان بننے کا ابتدائی نقشہ ہے“

اس بحث پر غور و فکر کرنے کے لئے پہلے یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ ”انسانی تخلیق“ کے بارہ میں صرف
تین رائے پائی جاتی ہیں اور اس سے زیادہ کا امکان بھی نہیں ہے۔

(۱) انسان، خدا کے برتر کی بہترین ایجاد ہے اور اس کی مناعی کابلے نظیر نہا ہکا اور یہ کہ وہ
مستقل مخلوق ہے نہ کہ کسی تدریجی ترقی کا نتیجہ۔

(۲) انسان کی ہستی قوانینِ طبعی کے زیر اثر بخت و اتفاق کا نتیجہ ہے۔ یہ کسی خالق کی مخلوق نہیں ہے
(۳) انسان کی تخلیق قوانینِ قدرت کے اصولوں کے مطابق تدریجی ارتقاء سے ہوئی ہے اور وہ
مستقل مخلوق ہو کر عالم وجود میں نہیں آیا۔

یعنی آخری دو نظریوں میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنا ممنوع یا غیر ضروری ہے اور پہلے نظریہ کے مطابق
صرف وہی خالق کائنات ہے۔

تمام اہل مذاہب اور بعض علماءِ طبعی پہلی رائے کے قائل ہیں، اور دوسری رائے چند دہری
فلسوفوں کی ہے جس کو مذہب اور فلسفہ جدید (دونوں نے) باطل محض ثابت کر کے چھوڑ دیا ہو اور تیسری رائے

کوئی ایک دوسرے کی بقا کے لئے سخاوت کرنے کو تیار نہیں ہے۔ یہاں تو صرف اُس ہی کی بقا ممکن ہے جو ”خیر عام“ سے مطابقت رکھتا ہو۔

تمام موجودہ علماء طبعین کی ہے۔

یہ بات بھی گوش گزار رہنی چاہئے کہ ڈارون اور علماء طبعین نے جس ”ارتقاء طبعی“ کا دعویٰ کیا ہے اُس کے متعلق وہ یقین رکھتے ہیں کہ جن حقائق پر پردے پڑے ہوئے تھے اور جو گتھیاں سخت پیچیدہ تھیں ان کو عیاں کرنے اور بچانے سے ہم اس نظریہ کے صحیح ہونے کے قائل ہوئے ہیں یہ نہیں ہے کہ ہم مشاہدہ اور یقین و اعتقاد کی طرح دعویٰ کرتے ہیں کہ صورتِ حال صرف یہی ہے اور اس کے علاوہ دوسری صورت ناممکن ہے غرض ڈارون کے نظریہ ارتقاء کی بنیاد اُن تین اصولوں پر ہے جو صفحات کتاب میں آپ کے پیش نظر ہیں۔ یعنی تنازعِ بلقار۔ انتخابِ طبعی۔ بقاِ صالح۔

پس اگر ہم ان تینوں اصولوں پر غور و خوض کرنے کے بعد تسلیم بھی کر لیں کہ اس کا رخاۂ دنیا میں ہر شے اور نوامیسِ فطرت کے درمیان اُس شے کی بقا کے متعلق ”کشمکش“ جاری ہے اور ”انتخابِ طبعی“ کے اصول کے پیش نظر وہی یہاں باقی رہتا ہے جو اپنی قوت آزمائی سے خود کو فنا سے بچالے اور اس لئے اس کا لازمی نتیجہ ”بقاِ صالح“ ہے۔ یعنی جو شے اپنے اندر اپنے ماحول میں فیک رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے وہی باقی رہتی ہے۔ تب بھی نتیجہ یہ لازم نہیں آتا کہ ان نوامیسِ طبعی اور قوانینِ فطرت کے زیر اثر وہ انسان کی تخلیق، ”مربیجی ارتقاء“ ہی کی بدولت ہوئی ہے اور یہ کہ ان نوامیس و قوانین پر کسی ایک زبردست حکم و دانا کا یہ قدرت کام نہیں کر رہا ہے۔ اس لئے کہ ان تمام قوانین کے موجود ہوتے ہوئے بھی اس دعویٰ میں کون سا محال اور عدم امکان لازم آتا ہے کہ انسان ایک متقل خلاق ہے اور خالق کائنات نے کائنات کو پیدا کر کے ہر نوع کو اپنے بنائے ہوئے قوانین و نوامیسِ فطرت کے حوالہ کر دیا ہے لہذا ہر شے تنازعِ بلقار میں گزرتا ہو اور اس کشمکش میں صرف ان ہی افراد کو زندہ رہنے کا حق ہے جو اُس کے قانون ”انتخابِ طبعی“ کے اصول سے مطابقت کر لیتے ہوں، اور

لیکن جس طرح ”افراد و انواع حیوانات میں اپنے خصوصی امتیازات رکھنے کی وجہ سے بعض
”بقا و اصلح“ میں شمار ہوتے ہیں اور ان ہی کی وجہ سے خود بھی باقی رہتے اور اپنی نسلوں کو بھی ایسے

ان دونوں اصولوں کے نتیجہ میں وہی ”بقا و اصلح“ کا اصول قائم کر کے ان ہی افراد کو باقی رہنے دیتا ہے جو
اپنے احوال کے مطابق صلاحیت رکھنے کی وجہ سے کارزارِ حیات میں جی سکیں۔ لہذا یہ تمام طبعی اصول و قوانین ایک
ایسے حکیم و داناکر ہی جانب سے ہیں جس نے ان مٹ و قوانین فطرت قائم کر کے اپنی یکمانہ ہستی کا ثبوت دیا ہے
فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ط

اور یہ اس لئے کہ اول تو خود اس نظریہ کے تسلیم کرنے والے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وجودِ انسانی
کی تخلیق کے لئے دوسری رائے کی قطعاً گنجائش ہی باقی نہیں رہی۔ دوسرے یہ کہ ظنہ کا عام اور مسلمہ اصول یہ ہے
کہ کسی ”مربک“ میں ایسی شے نہیں پائی جاسکتی جس کی صلاحیت اُس کے مفردات اور مفردات کی باہمی آمیزش
کے مزاج میں نہ پائی جاتی ہو۔ پس اگر انسان کی خلقت ”یُحْیَانُ مَادَہٗ کی تدریجی ترقی“ سے عالمِ طور میں آئی ہے تو
اس میں عقل، کلیات کا علم، روحانی جذبات جیسے امور کہاں سے آئے اور کس طرح آئے؟
ایسے سوالات کے جواب میں ان مدعیانِ مذہبِ ارتقا کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دیتے
ہیں کہ یہ ”قدرت کا کلیہ“ ہے اور ایسا ہی ہوتا رہتا ہے۔

گویا یہاں تک پہنچ کر اپنے ان اصولوں کی طرح ”جن پر وہ اپنے مسائل کی بنیاد رکھتے
ہیں“ جب کوئی قانون ان کے ہاتھ نہیں آتا تو اس لفظ ”قدرت کا کلیہ“ سے کام نکالتے ہیں اور جس
جس جگہ دلائل کے درمیان غلا پیدا ہوتا جاتا ہے زبردستی اس ”بے معنی لفظ“ کے ذریعہ سے اس کو بھرتے جاتے
ہیں اگر ان کو یہ حق حاصل ہے تو دوسروں کو کیوں یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس لفظ کی جگہ یہ کہہ دیں کہ ”یہ خدائے
حکیم و داناکر کی قدرت کا بے نظیر کرشمہ ہے“

تیسرے اگر یہ صحیح ہے کہ بندر کی اعلیٰ قسم شہبازی اور گوریلہ کے ارتقا سے انسان وجود میں آیا ہے

وقت میں (ان امتیازات کو عطا کر کے) باقی رکھنے کی صلاحیت بخشتے ہیں جبکہ کمزور کے لئے زندگی تک محال ہو جاتی ہے۔

تو اس کی کیا وجہ ہو کہ ان دونوں میں نطق و جسمانی کیفیات ترقی پذیر ذہن اور عقل ایسے امور کے امکانات تک نظر نہیں آتے جبکہ وحشی سے وحشی اور جنگلی انسان تک میں شروع ہی سے یہ سب صفات کم و بیش پائی جاتی ہیں۔

مگر گوریلا بند راؤ انسان کے درمیان ان صفات کے بارہ میں ایک کڑی بھی ایسی نہیں ملتی جو ان کے امین مشترک ہو یا اشتراک امکان بھی پیدا کرتی ہو۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ گوریلا، اور انسان کی جسمانی ساخت میں بھی اتنا عظیم نشان فرق ہے کہ دونوں میں کوئی نسبت ہی نظر نہیں آتی۔ مثلاً انسان کے گودے کا ہلکے سے ہلکا وزن ”ساتھ گرام“ سے کسی طرح کم نہیں ہوتا لیکن گوریلا کے بھاری سے بھاری گودے کا وزن ”۲۰ گرام“ سے کسی طرح زائد نہیں ہوتا، اسی طرح انسان کی چھوٹی سے چھوٹی کھوپری ”۱۱۴ انچ کعب“ ہوتی ہے مگر گوریلا کی کھوپری ”۳۲ انچ کعب“ سے زیادہ نہیں ہوتی حالانکہ ایک گوریلا متوسط عورت کے وزن کے مقابل میں دو گنا وزن رکھتا ہے اس لئے انسان کے تدریجی ارتقاء کا دعویٰ - دعویٰ بے دلیل، اور اٹکل کا تیر ہے۔

درعیان ارتقاء طبعی کے پاس بیان کردہ دلائل کے علاوہ چند ایسے شواہد بھی ہیں جن کو بہت مضبوط اور حقائق سے وابستہ سمجھا جاتا ہے مثلاً

(۱) علم آثار ارض کی تحقیقات نے یہ پایہ ثبوت کو پہنچا دیا جو کہ زمین کے مختلف طبقے یا نہیں ہیں جو ہزاروں یا لاکھوں برسوں کے بعد قطعہ زمین پر قائم ہو گئی ہیں اور ان طبقات میں سے ہر ایک طبقہ پر غلظت کے جو آثار ظاہر ہوئے ہیں وہ واضح کرتے ہیں کہ یہ مخلوق تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

لیکن آثار زمین کے ذریعہ تدریجی کلیہ تیار کیا گیا تھا وہ حال کی تحقیق کے اعتبار سے ”کلیہ“ باقی نہیں رہا اس لئے کہ بعض محققین نے زمین کے طبقات یا ہزاروں لاکھوں برس کی قائم شدہ چٹانوں سے ایسے حیوانات کے ڈھانچے حاصل کئے ہیں جو تدریجی ارتقاء کے اصول کے مطابق جدید چٹانوں میں پائے جانے چاہئیں تھے نہ کہ

اسی طرح ”اخلاق“ میں اگرچہ افراد کی ذات کے اندر یہ طریقہ نہیں چلتا مگر اُن کی آراء و عقول میں یہی طریقہ رائج ہے۔

ان پُرانی چٹانوں میں۔ حالانکہ وہ پُرانی چٹانوں ہی سے دستیاب ہوئے ہیں۔

(۲) انسان کے جسم میں بعض ایسے اعضاء ہیں جو آج بیکار ہیں۔ اگر ”انسان“ ابتداً وجود ہی سے مستقل مخلوق ہوتا تو ہرگز ایسا نہ ہونا چاہئے تھا اس لئے تسلیم کرنا چاہئے کہ یہ اس سے پہلے احوال کے آثارِ باقیہ ہیں مثلاً ڈھڑی کی ہڈی (۔ Buttoer bone) یا آنٹوں کے بائیں جانب زاید حصہ (اپنڈیکس) مگر اس کے متعلق اول تو خود بعض فلاسفہ ہی نے یہ جواب دیا ہے کہ ڈھڑی کی ہڈی کو بیکار کہنا غلط ہے اس لئے کہ انسان اپنی طبعی ساخت کے اعتبار سے جس طرح بیٹھتا ہے اُس کے جسم کے زمین سے لگنے والے حصوں کے لئے اس ہڈی کا ہونا بہت ضروری تھا، ورنہ اُس کی نشست میں نامناسب پھیلاؤ بھی ہو جاتا اور اُس کو تکلیف بھی پہنچتی۔

اسی طرح آنت کا معاملہ ہے کہ اول تو وہ تمدن کی ترقی و تنزل سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ تدریجی ارتقاء سے یعنی انسان اپنی ابتداء زندگی میں جس قسم کی غذائیں استعمال کرتا تھا اُس کے لئے یہ حصہ ضروری اور کارآمد تھا اُس کے بعد جب اُس نے عمرہ اور لطیف غذائیں استعمال کرنی شروع کر دیں تو اتنی چوڑی اور لابی آنت کی ضرورت باقی نہ رہی اور جب آنٹوں نے سٹنا شروع کر دیا تو یہ حصہ زاید ہو کر بیکار رہ گیا۔ دوسرے اُسکو اس وقت بھی بیکار نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ اطمینان دینا مافی مثلاً زکریا رازی اندلسی کی یہ رائے ہے کہ آنت کا یہ حصہ کارآمد آنٹوں کے سٹنے اور پھینے کی صورت میں پھینے کے وقت مدد دیتا ہے۔ اور اس کی موجودگی خدام آنٹوں کی راحت رسانی کے لئے ضروری ہے۔ پس اس اختلافِ آراء کی صورت میں اس دلیل کی بھی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔

(۳) پچھ جب رحم مادر میں نشوونما پاتا ہے تو نطفہ سے شروع ہو کر اپنی نوع کی شکل اختیار کرنے تک

چنانچہ یہ مشاہد ہے کہ وہ شخص جس پر فطرت کی جانب سے قوتِ عقل و فکر کی بیش از بیش سخاوت کی گئی ہے وہ کسی معاملہ کو ایک خاص نظر سے دیکھتا ہے اور عام اصحابِ عقل و فکر جس نظر سے دو سب درجات طے کرتا ہے جن سے گذر کر وہ موجودہ نوع میں داخل ہوا ہے مثلاً مینڈک کے بچہ کو پہلے پھلی کی شکل اختیار کرنا ضروری ہے کیونکہ مینڈک، پھلی کا ارتقائی نتیجہ ہے۔ اسی طرح ”انسان“ رحم اور میں پھلی، مینڈک، بندر، سب درجات کی شکلوں کو دہراتا ہے اور پھر انسانی شکل اختیار کرتا ہے۔

لیکن نطفہ کے ان بدیہی تدریجی تغیرات کو تسلیم کر لینے کے باوجود یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ یہ غلبے قات اپنے اُس تدریجی ارتقاء کو دہراتی ہیں جو ڈارون کے نظریہ کا نتیجہ ہے۔ بلکہ اُس لئے ہے کہ خالق کائنات کو اپنی قدرت کی صنّاعی اور نقاشی کا اعتراف کرنا ہو کہ یہ تمام انواعِ پست وعلیہ اسے لیکر بلند انسان تک ایک ہی قدرت کی کارگیری ہے۔ اور انسان کو مشاہدہ کے ساتھ یہ یاد کرنا ہے کہ خالق کائنات کا انسان پر یہ احسان ہو کہ اُس کو اشرف المخلوقات بنایا اور نہ تو رحم اور میں وہ ان مختلف درجات میں سے کسی ایک پست درجہ پر بھی پیدا کیا جاسکتا ہے اور کوئی طاقت اُس کو ایسا کرنے سے باز نہیں رکھ سکتی جیسا کہ کبھی کبھی وہ اظہارِ قدرت کے لئے رحم انسانی ہی سے حیوانی مخلوق پیدا کر دیا کرتا ہے۔ لہذا ہر وقت یہ حقیقت پیش نظر رہنی ضروری ہے کہ بلند ہونے والی ہستی اپنے سے پست انواع کی شکل میں بھی پیدا کی جاسکتی تھی مگر تا دِ مطلق کے حکیمانہ تخلیق نے اُس کو اسی نوع میں پیدا کرنا مناسب سمجھا نہ کہ اُس سے پست نوع میں۔ نیز اس حقیقت کا اعلان کرنا مقصود ہو کہ اگرچہ کائنات کی ہر نوع ایک مستقل اور غیر تدریجی مخلوق ہے مگر ان انواع کا وجود بظہرِ ترقی ہو اور ایک ہی سلک میں نکلے یعنی خدائے تعالیٰ نے ”حیات اور زندگی“ کے لئے سب سے پہلے ”پانی“ کو پیدا کیا۔

وہو الذی خلق السموات
والارض فی ستة ايام و
کان عرشہ علی الماء
اور خدا وہ ہے جس نے آسمان و زمین کو چھ دن میں
پیدا کیا اور اُس کا عرش پانی پر تھا یعنی پانی آسمان اور
زمین سے پہلی مخلوق ہے۔

اُس معاملہ پر غور کرتے ہیں اُس کی نگاہ میں وہ سخت میوہ ہے مثلاً عورت کے ساتھ مردوں کا سخت برتاؤ اور اُس کو نوٹدیوں کی طرح سمجھنا، پس وہ اس عام طرز عمل کے خلاف آواز بلند کرتا، اور تنہا یا چند مویدین اور پھر اُس کو مبدیہ حیات بنایا۔

وجعلنا من الماء کل شیء حیّ اور ہم نے پانی سے ہر ایک جاندار کو زندگی بخشی ہے
اس کے بعد اُس نے زمین کو مخلوق کیا اور پہاڑوں کو اُس پر قائم کیا اور زمین کو اس قابل بنایا کہ اُس میں نباتات کی روئیدگی ہو سکے۔

والارض مدینہا والقینا جینہا اور ہم نے دپانی پر زمین کو پھیلا دیا اور اُس میں پہاڑوں
رواسی و انتبتنا فیہا من کل شیء مؤثراً کو رکھ دیا اور اُس میں ہر ایک مناسب چیز لگا دی۔
واللہ خلق کل دابة من ماء فمنہم اور اللہ تعالیٰ نے ہر ایک جاندار کو پانی سے پیدا کیا
من یشی علی بطنہ ومنہم تو کوئی اُن میں وہ ہے جو پیٹ کے بل چلتا ہے اور
من یشی علی سجلین ومنہم کوئی اُن میں وہ ہے جو دو پاؤں پر چلتا ہے اور کوئی
من یشی علی اربع یخلق اللہ اُن میں وہ ہے جو چار پاؤں پر چلتا ہے اللہ جو چاہتا ہے
ما یشاء ان اللہ علی کل شیء قدیر وہ پیدا کرتا جو بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور ان تمام مخلوقات سے بلند بالا مخلوق ”انسان“ ہے۔

هو الذی خلقکم من تراثہ من نطفہ اللہ وہ ہے جس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا ہے پھر نطفہ سے
ثم من علقة ثم یخرجکم طفلاً الا یہ پھر مرنے ہوئے خون سے پھر اُس نے تم کو پتھریں بنا کر نکالا ہے
نہا سب عالم کی تاریخ، اور علم آثار ارض بھی اس ترتیبی تخلیق کا پتہ دیتے ہیں اور یہی صبح اور قرین صواب ہے، لہذا
نازع البتہ انتخاب طبی اور بقا صالح بیسے نو ایں فطرت غلط نتیجہ محال کرتی تخلیق کو تدریجی سرار دینا ایک
واقابل تسلیم دعویٰ ہے۔

کیا تھا اپنی رائے کا پر دگنڈا کر تلبے۔ اور کبھی یہاں تک نوبت آ جاتی ہے کہ عوام اُس کی آواز حق سے مشتعل ہو کر اُس کی تحقیر و تذلیل اور تحریک پر آمادہ ہو جاتے، اور ہٹ دھرمی کرنے لگتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ مدعیان ارتقاء عضوی، کی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جو صرف اُن ہی کے بیان کردہ مطلب کو مفید ہو بلکہ اس کے خلاف وہ دوسرا مطلب بھی لیا جاسکتا ہے جو ہم نے بیان کیا اور یہی صحیح اور حق ہو اس لئے کہ اُن کی مراد کے صحیح نہ ہونے کی وجہ میں مترادف ہو کہ مشاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ”جنین“ حقیقتاً وہ تمام اقسام کے تغیرات ہرگز نہیں دہرتا جنکا ڈارون کے ارتقاء طبیعی کے تسلیم کرنے کی صورت میں ظاہر ہونا اُس ضروری ہے۔ بلکہ اکثر حیوانات میں تو ان میں سے کوئی تغیر بھی واضح صورت میں نظر نہیں آتا اس لئے بعض ملابریورپے مجبور ہو کر اس تاویل کی پناہ لی ہے کہ ”جنین“ میں تغیرات مثالی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی شکل میں۔ علاوہ ازیں مسئلہ ارتقاء عضوی یا طبیعی کے انکار میں جن دلائل و وجوہ کو پیش کیا جاتا ہے وہ حریفیل ہیں۔ (۱) موجودہ دنیا کی عمر ہزاروں سال ہونے کے باوجود قانون ”ارتقاء“ کے مطابق آج تک ایک ”تغیر“ بھی مشاہدہ میں نہیں آیا۔

(۲) اگر یہ کہا جائے کہ تدریجی ارتقاء کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں برس کی عمر درکار ہے تو پھر حلیت خلوق سے شروع ہو کر تخلیق انسان تک کے تمام درجات کا اگر پورا حساب لگایا جائے تو سائنس دانوں نے زمین کی عمر زیادہ سے زیادہ جو تجویز کی ہے وہ بھی ان مراج کے لئے ہرگز کفایت نہیں کرتی۔ اور اس مشکل کو حل کرنے کے لئے بعض علماء یورپ نے غرض اسل سے جو یہ دعویٰ کیا کہ خلوقات کی ابتداء اس زمین سے نہیں بلکہ دوسرے کسی سیارہ سے ہوئی ہے، اس کے لئے وہ کوئی صحیح ثبوت فراہم نہیں کرسکے۔

(۳) اگر تدریجی ترقی کے یہ معنی ہیں جو ڈارون اور اُس کے پیرو دعویٰ کرتے ہیں تو ہر دو متعلق تیز دیکھ درمیان کی کرہاں کس لئے موجود نہیں ہیں، یعنی نباتات کی اعلیٰ نوع اور حیوان کی نوع کے درمیان کی، یا حیوان کی اعلیٰ نوع گوریل یا ادبجنگلی وحشی انسان کے درمیان کی کرہاں جو نیم نباتی اور نیم حیوانی یا نیم حیوانی اور نیم انسانی خلوق

سو اگر شخص ”بلد صلیحین“ میں سے ہوتا ہے تو ہرگز اس غوغا کی پروا دہ نہیں کرتا، اور اس کو دار ہی پر کیوں نہ چڑھنا پڑے وہ اپنی رائے نہیں بدلتا اور مسلسل اس راہِ جہاد میں مصروف رہتا ہے، یا اسی کے قریب قریب بستیں رکھنے والی مخلوق صفحہ ہستی پر کیوں موجود نہیں ہے حالانکہ ارتقاء طبعی کے سوسے ایسا ہونا از بس ضروری ہے۔

ان اعتراضات کے جو جوابات دارون کے حامیوں کی جانب سے دیئے گئے ہیں وہ بلاشبہ غیر تسلی بخش اور دعویٰ کی قوت کے مقابل میں بیکار و در اور پڑ ہیں۔

موافق اور مخالفت اسی قسم کی آرا کا ایک طویل سلسلہ ہے جن کے تفصیلی بیان کے بغیر پوری حقیقت سامنے آنی مشکل ہے تاہم یہ ماننا پڑتا ہے کہ ارتقاء طبعی خواہ صحیح ہو یا غلط دونوں صورتوں میں یہ ”یقین“ اپنی جگہ پر اٹل ہے کہ ”انسان“ یقیناً تمام مخلوقات میں اپنی جہانی ترکیب کے اعتبار سے بلند مخلوق ہے

لقد خلقنا الانسان في احسن تقویر ہم نے انسان کو بہترین قوام میں بنایا ہے

اور اسی لئے ہر اعتبار سے وہ برگزیدہ اور صاحبِ فضیلت ہے۔

ولقد کرمنا بنی آدم بلاشبہ ہم نے بنی آدم کو برتری بخشی

نیز انسان کی تخلیق مستقل وجود سے عمل میں آئی ہو یا تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہو وہ اور کل کائنات ایسے یکساں قوانین پر اور نوامیسِ فطرت کے مرتب اور منظم اصولوں میں جکڑی ہوئی ہے جو کسی حکیم مطلق اور بے قید مالک قدرت کی ہستی کے بغیر ناممکن ہے۔

قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلاَ يُجَارُ عَلَيْهِ

تو ان سے پوچھ اگر تم جانتے ہو تو بتلاؤ وہ کون جو جس کے قبضہ میں تمام چیزوں کی بادشاہی ہے اور

ان کنتم تعلمون سيقولون

وہ سب کو پناہ دیتا ہوا اور کوئی نہیں جو اس سے بچے

اوپر پناہ دینے والا ہو تو وہ فوراً جواب دیں گے ”اللہ“

آخر کار اُس کی رائے آہستہ آہستہ دلوں میں اُترتی جاتی ہے اور لوگ اُس کی صلاحیت سے متاثر ہو ہو کر اُس کی جانب مائل ہونے لگتے ہیں، اور ایک دن وہ آئینہ کہ سب اُس پر بھروسہ کرنے لگتے،

نیز ہم کو انسان اور انسان کے علاوہ تمام مخلوقات میں نفس ارتقا یعنی، نشو و ترقی کا بھی ہرگز انکار نہیں کرنا چاہئے کیونکہ قرآن عزیز میں انسانی تخلیق سے متعلق اس مسئلہ کو ایک عجیب معجزانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ
اور دیکھو یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ

سُلَّةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ
سے ہی بنایا ہے پھر ہم نے اُسے لطفہ بنایا ایک ٹھیر

نُطْفَةٍ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا
جلنے اور جماؤ پانے کی جگہ میں پھر، لطفہ، کو ہم نے

النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ
علقہ بنایا پھر، علقہ، کو ایک گوشت کا ٹکڑا سا کر دیا

مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عَظْمًا
پھر اُس میں ہڈی کا ڈھانچہ پیدا کیا پھر ڈھانچے پر

فَكَسَوْنَا الْعِظَمَ لَحْمًا ثُمَّ
گوشت کی تہ چڑھا دی پھر دیکھو کس طرح اُن سے

أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكْ
بالکل ایک دوسری ہی طرح کی مخلوق بنا کر نودار

اللَّهُ أَحْسَنُ
کر دیا، تو کیا ہی برکتوں والی ہستی ہے اللہ جو سب

الْمَخْلُوقِينَ
سے بہتر پیدا کرنے والا ہے۔

پس جس طرح ان ترقیبی درجات کے ذریعہ رحم مادر میں اُس کا نشو و نما کیا گیا اسی طرح وہ دنیا میں آکر بھی جسمانی اور روحانی دونوں قسم کے ”نشو و نما“ میں ترقی پذیر رہا ہے جس کے ایک شعبہ ”اخلاقی نشو و نما“ کی تفصیلات اس کتاب میں زیر بحث ہیں۔ اور اس کا آخری اور کامل و مکمل قانون ”قرآن عزیز“ ہے۔

پھر یہ بھی یقین رکھنا چاہئے کہ اگر تنازع البتہ کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی ہر شے کے درمیان اسی کے بقار و فغانیں کشش کا سلسلہ جاری ہے اور نوامیس قدرت کے اور اُس شے کے اپنے بقار کے درمیان جنگ پہلے تو یہ ایک ایسا بدیہی اور سادہ قانون ہے جس کا کوئی مائل بھی انکار نہیں کر سکتا، اور جو کسی فلسفی کے اکتشاف کا

اور اپنی مخالفانہ جدوجہد ختم کر کے اُس کے سامنے تسلیم خم کر دیتے ہیں، اور اول درجہ کے عالم ناصر بن جاتے ہیں۔ اور اسی طرح روز بروز اُس کو قوت پہنچتی رہتی ہے اور ایک دن وہ آجاتا ہے کہ اُن کی قیامت نہیں ہے۔

مختلف انبیاء کے باہم کشاکش اور ایک نئے کے افسردہ کے درمیان تنازع اور اقوام و ائمہ کے مابین کشاکش کائنات میں ایسی یقینی حقیقت ہے جو دلائل کی حدود سے گزر کر ہدایت اور مشاہدہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی حقیقت کو قرآن عزیز اس طرح واضح کرتا ہے۔

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ الْبَاسِ اور اگر اللہ تعالیٰ انسانوں میں بعض کو بعض کے مقابلہ
بعضہم ببعضٍ لَّفَسَدَتِ میں ممانعت کی قوت نہ بکشتا تو یہ سارا کارخانہ عالم
الارضیٰ درہم و برہم ہو جاتا

اسی طرح انتخاب طبعی سے اگر یہ مراد ہے کہ یہاں قوت و ضعف کی جنگ میں قوت کو بقا اور ضعف کو فنا ہے تو یہ امر بھی حقیقت نفس الامری ہے اور جانداروں کی ہستی کے بقا و بقا ہی میں نہیں بلکہ تمام شعبہ اے زندگی میں فنا و حاکم ہے حتیٰ کہ مذہب کی نگاہ میں بھی ضعفِ جہانی ہو یا روحانی، اسی ہو یا غیر اسی قابلِ مذمت ہے نہ کہ قابلِ مدح و ستائش اور قرآن حکیم کی اس آیت میں۔

وَأَعِزِّدْ وَاللَّهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ اور اپنی طاقت بجز قوت، اور (اباب قوت) گھوٹے
مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ کی پرورش (وغیرہ) سے تیاری کرو۔

اسی انتخاب طبعی کا اعلان ہے کہ خدائے تعالیٰ نے بقا و فنا کے معاملہ میں حقیقی قوت و ضعف کو ہی میاں قرار دیا ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ اس کا انتخاب طبعی کا قانونِ جہانی اور اخلاقی دونوں قوتوں کا ایک ساتھ طالب ہو۔ اگر انسان کے اندر یہ دونوں قوتیں جمع ہیں تو اُس کے لئے حقیقی بقا کا وعدہ ہے اور اگر دونوں جمع نہیں ہیں تو جہانی قوت کے باوجود اس کا اخلاقی و روحانی ضعف ایک نہ ایک دن مناسب ماحول پیدا کر کے اُس کو ضرور فنا کے

بیشمار تعداد کا ایسا بکا وہی ”عقیدہ“ ہو جاتا ہے جو کبھی ایک صاحب عقل و فکر کا تھا۔

گھاٹ آتا روئے گا۔

اسی لئے اس کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَجِيْزُ مِّنْكُمْ شِيْءٌ اَنْ قَوْمٍ اَوْ كِسْفٍ مِّنْ دُخَانٍ يَّغْشَى الْبَنَانُ
عَلٰى اَنْ لَا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا چھوڑ دو عدل کرو یہی بات زیادہ نزدیک ہے
هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى (مانڈا) تقویٰ سے۔
وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنُ فِتْنَةٌ اور اُن سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ مٹ جائے
وَيَكُوْنُ الَّذِيْنَ لَدُوْكَ فَاجٍ اور دین خالص اللہ کے لئے ہو جائے بس اگر وہ
اَنْتَ هُوَ اَفْلَاكٌ عُدُوْا اَنْ اَلَا فتنہ سے باز آ جائیں تو ظالموں کے سوا کسی پر سرکشی
عَلٰى الظَّالِمِيْنَ (بقراء) جائز نہیں ہے۔

اور بلاشبہ ”صلح“ کے لئے ہی بقا و دوام ہے اور یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ میں
چونکہ قوتِ جہانی کے ساتھ ساتھ عدل و تقویٰ کی بیش از بیش فروانی تھی اور وہ دونوں قوتوں کے اکٹھے در کامل انسان
تھے تو باوجود کمی کے خدا کے نافرمانوں پر بھاری پڑے اور کامیاب ہوئے۔

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ خَدَّوْا جَنَّةً اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ خَدَّوْا جَنَّةً اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ خَدَّوْا جَنَّةً
مِّنَ النَّبِيِّيْنَ الصّٰدِقِيْنَ الشّٰهِدِیْنَ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ خَدَّوْا جَنَّةً اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ خَدَّوْا جَنَّةً
وَالصّٰلِحِيْنَ حَسُنَ اُولٰٓئِكَ فَيَقَا رَفِیْقِیْنَ

اور اُن کی بے نظیر و بے مثال اخلاقی، روحانی، اور جہانی قوتیں عمل کا یہی نتیجہ تھا کہ اُن کے سامنے دلوں کی
حاکمانہ یا مقتدرانہ تاریخ کی مدت تمام گزشتہ تاریخی ادوار کے مقابلہ میں طویل اور دیر پا نظر آتی ہے۔ اور آج بھی اقوام
وامم میں یہی قانونِ فطرت کام کر رہا ہے اور جس قوم کا مزاج بھی مادی قوت کے گنہگار اخلاق اور روحانی قوت کے

اور ”افناع“ یعنی عقل کا عقل کے ذریعہ سے مدد حاصل کرنا، اور ”تر میت“ یہ دونوں ”اخلاق“ کے تباہ دہر باد کے مدد و تقویٰ کی بجائے ظلم و سرکشی پر آمادہ کر دیتا ہے وہ اقوام دایم کی بقا و دنیا کی مدت کے اعتبار سے بہت جلد فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ
أَنْ أَكَلْهُنَّ يَوْثَ مَا عِبَادُ الصَّالِحِينَ
اور ہم نے زبور میں ذکر و نصیحت کے بعد لکھ دیا تھا کہ زمین کے اہل کلام میں یوں نہ ہو کہ ان کے اعمال صالحہ ہی ہونگے۔

بہر حال ”ارتقا بطبی“ علمی تخمینوں اور تجرباتی اصول کا نتیجہ ہے لہذا ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم اس علمی دور میں نہ تو ہر جدید تحقیق سے گھبراکر اور دشمنی ہرن کی طرح نفرت کھا کر انکار میں مبتلا کریں اور نہ مرعوب ہو کر ذاتی تحقیق و تفتیش کے بغیر اس پر اس طرح ایمان لے آئیں کہ گویا اس کے خلاف غالب علمی اور ناممکن کا درجہ ہے اور بس۔ بلکہ ان دونوں راہوں کے خلاف صاف اور روشن راستہ یہ ہے کہ جو امور ”وحی الہی“ اور ”سچے رسولوں“ کی یقینی تعلیم کے ذریعہ روشن اور واضح ہو چکے ہیں ہم ان کو اٹل اور غیر متبدل سمجھیں اور یقین کریں کہ علوم کی تحقیقات آہستہ آہستہ اپنی جگہ سے ہٹتی رہیں گی اور ایک دن ”قرآن عزیز“ کے مسلمہ اصولوں کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوں گی اور قرآن عزیز اسی طرح اپنی جگہ پر بنیانِ مصوص کی مانند غیر متزلزل اقامت رہے گا۔ چنانچہ گذشتہ علمی اکتشافات میں بار بار ایسا ہوتا رہا ہے مثلاً فراعنہ مصر کے ہاتھوں بنی اسرائیل کی غلامی کا مسئلہ، یا اصحاب الکتاب الرقیم کے بارہ میں رقیم دبیلا کے وجود ارضی کا مسئلہ، یا جین (پتھر) کے رحم اور میں تئیرات اور تطورات کا مسئلہ کہ ان تمام مسائل میں یورپین فلاسفہ اور مغربی قریم و جدید کے نظریے ”قرآن عزیز“ کے بیان کردہ علوم کے مخالفت تھے مگر قریب کی اس نصف صدی کے اندر ان تینوں مسائل میں ”علوم جدیدہ“ اور اکتشافات جدیدہ کو وہی سب کچھ کنا پڑا جس کا اعلان ساڑھے تیرہ سو سال سے قرآن عزیز مسلسل کرتا رہا تھا۔

اور جو ”علوم و نظریات“ ”قرآن عزیز“ کی ”ہدایات“ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی یقینی تصریحات کے دائرہ سے غیر متعلق ہیں یعنی نہ وہ ان کا اقرار کرتا ہے نہ انکھ تو ان کو تعصب اور تنگدلی سے

اندر وہی جگہ رکھتے ہیں جو عالم حیوانات میں دم تولد جنس^۱ اور ”انفرا ضعیف“ کو حاصل ہے۔

مذہب نشو و نما و تقارر کی تطبیق اور اس کی تردیدات کے سلسلہ میں اور بھی مختلف آراء و مباحث ہیں

مگر یہ مقام اس تفصیل کی گنجائش سے محروم ہے۔

اجنبی سمجھ کر ہرگز نہ چھوڑنا چاہئے بلکہ وسعتِ نظر اور طلبِ علوم سے وابستگی کے جذبہ کیساتھ عقلِ سلیم کو حکم بنا کر ان کا فیصلہ کرنا چاہئے پس اگر ان کا ثبوت تحقق ہو جائے تو ان کو قبول کرنا چاہئے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”حکمت و دانائی“ مسلمان کی گمشدہ پونجی ہے جہاں ملے اس کو اپنا مال سمجھ کر حاصل کرے۔

اور اگر ان کا ثبوت فراہم نہ ہو تو علمی دلائل کی روشنی میں ان کو رد کرنا چاہئے۔ (واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

والیہ الرج و المال)

۱۔ تولد جنس۔ یعنی جنس سے انواع کے افراد کا تولد و تناسل

۲۔ یعنی قابلِ حیات کے ذریعہ سے ناقابلِ حیات ذی روح کا فنا کر دینا۔

اخلاقی حکم

گذشتہ اوراق میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ ”اخلاقی حکم“ یعنی عمل پر خیر یا شر ہونے کے متعلق فیصلہ، صرف اختیاری اعمال پر ہی صادر ہو سکتا ہے، اور جب تک ارادہ نہ پایا جائے یہ حکم بھی نہیں پایا جاسکتا مثلاً اگر ”نیل“ یا ”دجنا“ طغیانی پر آجائے اور سیکڑوں بستیوں کو غرق کر دے، یا تیز ہوا چل جائے اور وہ تباہی پیدا کر دے، یا دریا کی موجیں جاز، اور جاز والوں کو ڈبو دیں، تو ان اعمال پر شر ہونے کا حکم اس لئے نہیں لگایا جاسکتا کہ ”یہاں ارادہ“ نہیں پایا جاتا، اسی طرح اگر ”دیریا“ کا بہاؤ اعتدال پر ہو اور وہ زمینوں کی سرسبزی و نثار دہی کا باعث بنے تو اس کے اس عمل کو خیر نہیں کہا جاسکتا۔

یامثلًا ایک سبک رو گھوڑا اپنے سوار کے لئے آرام دہ سواری ثابت ہو، یا سرکشی کی بنا پر تکلیف دہ، تو دونوں حالتوں میں اس کے عمل کو بالترتیب نہ خیر کہیں گے نہ شر۔

اسی طرح انسان کے خیر ارادی اعمال کو مثلاً معدے کے فعل ہضم کے بہتر ہونے، یا دورانِ خون کے منظم ہونے، یا بخار ادب کے وقت پر لرزہ طاری ہونے، کو بھی خیر یا شر سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

بہر حال ان تمام اعمال کو ”جو ان اشیاء سے صادر ہوتے ہیں جن میں ارادہ شعوری کا وجود نہیں ہے“ یا وہ انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں، نہ خیر کہہ سکتے ہیں نہ شر۔

اور ”بیان کردہ پیمانہ کے مطابق“ ہم خیر و شر کا اطلاق صرف انہی اعمال پر کر سکتے ہیں جو ارادی ہوں۔

یہ تو ایک طے شدہ بات ہے لیکن اس جگہ بحث طلب امر یہ ہے کہ اعمال پر خیر و شر کا ”جو حکم“ صادر ہوتا ہے وہ اعمال سے پیدا شدہ نتائج کے لحاظ سے ہوتا ہے، یا عامل کی اس ”غرضِ غایت“

کے اعتبار سے جس کی وجہ سے یہ عمل وقوع پذیر ہوا ہے؟ اس لئے کہ بے ادقالت ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک کام کو بھلائی کی غرض سے کرتا ہے لیکن نتیجہ میں اُس سے ایسی بُرائیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس کا اُس کو گمان تک نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک کا بیڑہ حکومت، ایک قوم سے ہمدرد آزما ہوتی ہے۔ اور وہ اپنے موجودہ عمل کو اس کا یقین رکھتی ہے کہ اس سے ہماری قوم کو بہت بڑا فائدہ ہوگا، اُس وقت اُس کے خیال میں اپنی طاقت دشمن کی طاقت کے مقابلہ میں بہت نظر آتی ہے اور وہ مالِ عنینت کے فوائد کو پیش نظر رکھ کر جنگ کر بیٹھتی ہے لیکن اُمید اور توقع کے خلاف اُس کو شکست ہو جاتی ہے اور اپنی حکومت کے مقبوضات میں سے بھی کچھ دے بیٹھتی ہے۔

اب اس عمل ”جنگ“ کو اُن کی غرض ”قومی فائدہ“ کے پیش نظر خیر کہا جائے یا نتیجہ شکست اور مصائب کے لحاظ سے شر۔

اسی طرح اس کے عکس کا تصور کیجئے کہ ایک آدمی کسی کام کو شر کی نیت سے کرتا ہے مگر نتیجہ میں وہ باعثِ خیر بن جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی کے ساتھ خیانت کا ارادہ کرتا، اور اُس کو ایک ایسے مال کی خریداری کی ترغیب دیتا ہے جس میں نقصان کا ہونا ضروری ہے لیکن جب ترغیب کے مطابق وہ دوسرا انسان اُس مال کو خرید لیتا ہے تو حُرِ اتفاق سے اُس کو اس خریداری کی وجہ سے بہت بڑا فائدہ پہنچ جاتا ہے تو اب نیت کے اعتبار سے ترغیب دینے والے شخص کے اس عمل ”ترغیب“ کو شر کہا جائے یا ”فائدہ حاصل ہو جانے کی وجہ سے“ اس کا نام خیر رکھا جائے۔

اس بارہ میں حق یہ ہے کہ کسی کام پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لئے ”عامل کی غرض“ ہی کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ پس اگر عامل کی نیت اُس کام میں خیر کی ہے تو نتیجہ کتنا ہی بُرا سکے

وہ ”کام“ خیر ہے اور اگر اُس کی نیت بُری ہے تو خواہ نتیجہ کتنا ہی بہتر ہو وہ ”کام“ بُرا ہے۔
 لہذا حکم سے پہلے ہم کو ”عامل کی غرض“ کو دیکھنا ضروری ہے ورنہ عمل تو اپنی ”ذات“
 میں خیر ہے نہ شر ہے اگر کسی نے ایک ہزار گنی کے ”نوٹ“ نذر آتش کر دئے تو یہ عمل اپنی ”ذات“
 کے اعتبار سے بُرا ہے نہ اچھا، مگر یہی بُرا عمل ہے اگر مالک کے انتقام کی ”غرض“ سے ایسا کیا
 گیا ہے، اور یہی اچھا ہے۔ اگر کسی لیڈر یا حاکم کی ”رشتوت“ کا سامان تھا۔ اور اس کے پاس ایو
 لیڈر اور حاکم کو متنبہ کرنے، اور سزا دینے کا اس کے سوا اور کوئی بہتر طریقہ ”موجود نہ تھا۔“
 اسی طرح بہت سے بُرے اعمال کبھی نیک غرض کیلئے کئے جاتے ہیں تو ان پر اس اعتبار سے شر
 ہو سکتا الزام نہیں لگایا جاسکتا، بلکہ وہ کام اسلئے بُرے ہیں کہ وہ اصل حقیقت کے اعتبار سے بُرے ہیں۔
 مثلاً قدیم مصریوں کا دستور تھا کہ ”نیل“ کو جوش میں لانے کے لئے ”کنوادی لوطکی“ کو
 بھیٹ چڑھایا کرتے تھے۔

غرض جب یہ بات تعین ہو گئی کہ کسی ”عمل“ پر خیر یا شر کا حکم عامل کی ”غرض“ کے اعتبار
 سے ہونا چاہئے، تو ہمارے لئے یہ از بس ضروری ہے کہ ہم جلد بازی سے کام نہ لیں اور اپنے
 ذات کے علاوہ دوسرے کے عمل پر اُس وقت تک حکم نہ لگائیں جب تک کہ تحقیق و تفتیش سے
 اُس کے عامل کی غرض معلوم نہ ہو جائے خواہ اُس کی زبانی معلوم ہو یا مناسب قرائن کے ذریعہ اُس کا
 پتہ لگ جائے۔

البتہ نتائج کے اعتبار سے بھی اعمال کا باہمی فرق ظاہر ہوتا ہے اور اُس کے لئے (مفید)
 اور (مضر) کی اصطلاح وضع کی گئی ہے یعنی کسی عمل پر نتائج کے اعتبار سے یہ حکم لگانا صحیح ہے
 کہ یہ مفید ہے اور یہ مضر، کیونکہ مفید اور مضر خیر اور شر کے ہم معنی نہیں ہیں اس لئے کسی کے عمل
 پر مفید یا مضر ہونے کا حکم ”اخلاقی حکم“ نہیں کہلاتا،

اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ بعض اعمال خیر بھی ہونگے اور مضر بھی جیسا کہ مذکورہ بالا ”اعلانِ جنگ“ کی مثال میں عامل کی ”غرض“ کے لحاظ سے یہ عمل (جنگ) خیر ہے اور ”نتیجہ“ کے لحاظ سے مضر۔ اسی طرح اس کے برعکس سمجھ لیجئے۔

بہر حال انسان کا ارادہ اگر نیک ہے تو وہ کسی ایسے عمل پر قابلِ ملامت نہیں ہے جس کا نتیجہ بُرا نکلے، البتہ وہ قابلِ ملامت اس لئے ہے کہ اُس کی طاقت و استطاعت میں یہ تھا کہ وہ اس عمل کے نتیجہ پر غور کر لیتا، اور وقتِ نظر اور باریک بینی سے کام لیتا تاکہ اُس کو اس کے بُرے انجام کا حال معلوم ہو جاتا، مگر اُس نے ایسا نہ کیا۔

تو یوں کہنا چاہئے کہ ملامت کا نشانہ، عمل خیر کا ارادہ، ”نہیں بن سکتا بلکہ اُس عمل کے اختیار کرنے میں جو ”کو تا ہی“ ہوئی وہ نشانہ ملامت ہے۔

تو اب قدیم مصریوں کا یہ عمل، کہ نیل کو جوش میں لانے کے لئے کنواری لڑکی کی بھینٹ دیتے تھے قابلِ ملامت نہ ہونا چاہئے بلکہ ان کی اس ”کو تا ہی“ پر ان کو ملامت کرنی چاہئے کہ اس عمل کے اختیار کرنے سے پہلے انھوں نے کیوں یہ نہ سوچا کہ ”نیل“ ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ اپنے جوش میں آنے کے لئے کسی لڑکی کی بھینٹ چاہے۔ اس لئے یہ نہایت مکروہ فعل ہے، لہذا قابلِ ملامت ”وہ عقیدہ“ ہو جس کی بنیاد فاسد، اور باطل استقرار پر رکھی گئی۔

اسی طرح گذشتہ مثال میں اعلانِ جنگ کرنے اور پھر شکست کھا جانے والی قوم کو ”اعلانِ جنگ“ پر ملامت نہیں کی جاسکتی کیونکہ اُن کا مقصد اس سے نیک ہی تھا، بلکہ اس پر ”لامت“ کی جائیگی کہ یہ مسئلہ مختلف گوشوں سے قابلِ غور تھا، اور اُن میں یہ قدرت تھی کہ اگر اچھی طرح بحث کر لیتے تو اُس کے نتیجہ بد سے مطلع ہو سکتے تھے، مگر انھوں نے ایسا نہ کیا،

یہ تمام وہ صورتیں تھیں جن میں اخلاقی حکم ”عمل“ پر صادر کیا جاتا ہے لیکن کبھی خود عامل کی

”ذات“، حکم کا محور بن جاتی ہے، اور یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ یہ ”نیک“ ہے یا ”بد“، ”طیب“ ہے یا ”نجیث“؛ لیکن جب کسی ”عالم“ کی ذات موردِ حکم بنائی جائے تو پھر اُس سے صادر شدہ اعمال کا جائزہ لینا پڑے گا، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ ”حاصلِ جمع“ میں اگر اکثریت نیک اعمال کی ہے تو اُس شخص کو ”نیک و طیب“ کہینگے اور اگر ”حاصلِ جمع“ میں بُرے اعمال کی اکثریت ہے تو وہ ”نجیث“ و ”بد“ شمار ہوگا۔

اس تفصیل سے ایک یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عالم کے ”نجیث“ ہونیکے باوجود اُس سے کسی ”عملِ خیر“ کا صدور ہو جائے اور اسی طرح عالم کے ”طیب“ ہوتے ہوئے بھی اُس سے کبھی ”عملِ شر“ ظاہر ہو جائے، اور یہ دونوں باتیں اس لئے جمع ہو سکتی ہیں کہ ہم ”عمل“ پر حکم لگانے کے متعلق تو یہ کہتے ہیں کہ اُس میں صرف ”غرض“ کو دیکھا جائے اور ”عالم“ پر حکم صادر کرنے میں اُس کی زندگی کے ”مجموعہ اعمال“ کا جائزہ لیا جانا ضروری سمجھتے ہیں۔

اخلاقی حکم کا نشو و ارتقاء جس طرح حیوانات کے اندر ”عمل و معاملہ کے جراثیم“ پائے جاتے ہیں (جیسا کہ ذکر ہو چکا) اسی طرح اُن میں ”اخلاقی حکم کا جراثیم“ بھی پایا جاتا ہے پالتو کتے کو دیکھئے جب اُس سے کوئی غلطی ہو جاتی ہو تو کس طرح اُلک کو چلٹا، اور اُس کی خوشامد کرتا ہے، یہ کیوں؟ صرف اسلئے کہ وہ بعض محجبِ منرا اور غیر موجبِ منرا اعمال کے درمیان تمیز کرتا ہے۔

مگر بہت حیوانات میں یہ ”حکم“ صرف اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ حیوانات کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا جاتا ہے اور اُس کی دستِ نظر اپنی اولاد

لے اگر ہم یہ مان لیں کہ قدرتِ الہی نے ابتداءً آفرینش ہی میں ہر نوعِ مخلوق میں بہت، بلند اور متوسط درجہات کو پیدا کیا ہے تاکہ دستِ قدرت کی ان تدریجی مخلوقات سے انسان کو یہ سبق دیا جائے کہ وہ بھی اپنی زندگی میں تدریجی ترقی کے لئے ان کو مشعلِ راہ بنائے تو نشو و ارتقاء کا یہ نظریہ اصل حقیقت بن جائے۔

اونیل کے لئے اس ”حکم“ کا شور کرنے لگتی ہے پھر جب وہ اس سے اوپر ترقی کر جاتا ہے تو کلمہ اور ”ریورٹ“ بنا کر اس میں جماعتی زندگی کا شور پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ اپنی بھلائی کے مقابلہ میں ”کلمہ“ کی بھلائی کو محسوس کرنے لگتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تم نے دیکھا ہو گا کہ اگر ”قطار“ سے جدا کوئی ”ہاتھی“ کسی مصیبت میں پھنس جاتا ہے تو وہ ایک خاص آواز کے ذریعہ اپنی ”قطار“ کو منبہ کر دیتا ہے تاکہ وہ اس مصیبت سے محفوظ ہو جائیں۔

پھر یہ شور ترقی کرتا ہوا وحشی انسان تک پہنچتا ہے۔ یہ نقطہ اپنے قبیلہ کا شور رکھتا ہے اور اُسی کی بھلائی کا خواہشمند رہتا ہے، اور جو بات قبیلہ کے لئے مفید ہو صرف اُس کو خیر، اور جو مضر ہو اُسی کو شر سمجھتا ہے، اور اُس کی نظر اُس سے آگے نہیں جاتی، اور وہ اعمال کے عام نتائج سے بے خبر ہوتا ہے۔

چنانچہ بعض اہل تاریخ نے لکھا ہے کہ افریقہ کے وحشی قبائل کا یہ حال ہے کہ اگر ایک قبیلہ کے کسی آدمی کی چوری ہو جائے تو قبیلہ کا کوئی شخص بھی اگر چور کو پا جاتا ہے تو موت کے گھاٹ اُتار دیتا ہے، اور دوسرے قبیلہ میں چوری کر لینے کو بڑی بہادری سمجھتا ہے۔

اس ”درجہ“ میں انسان اس حد تک ترقی کرتا ہے کہ اُس کے اعتقاد میں ”اخلاقی فرائض“ خود اُس کے اپنے قبیلہ ہی تک محدود ہیں، اور دوسرے قبائل کی لوٹ مار، قتل و غارت، چوری سب درست اور متحسن ہیں،

وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ میری دنیا صرف یہی ”قبیلہ“ ہے اسی میں مرنا جینا ہے، اور صرف اسی کو یہ حق ہے کہ اس عالم میں باقی رہے۔

تیاہوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیشتر وحشی قبائل میں قبیلہ قبیلہ کے درمیان دشمنی اور عداوت کا سلسلہ قائم ہے۔ اور ایک قبیلہ کے آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمیوں کو اس طرح

دیکھتے ہیں جس طرح نیکاری نیکار کو دیکھتا ہے۔

پھر جب یہ کچھ اوپر کو ترقی کرتے ہیں اور ”وشت“ کی زندگی سے ذرا دور ہو جاتے ہیں تو ان کی نظریں بھی زیادہ وسعت پیدا ہونے لگتی ہے، اور ان کے اخلاقی احکام، حق و صواب سے نزدیک تر ہوتے جاتے ہیں، اور وہ قوم و نسل کے تمام قبائل کو جسم و اصد کی طرح ایک ہی سمجھنے لگتے ہیں مگر دوسری قوموں کو اب بھی دشمن کی نگاہ سے ہی دیکھتے ہیں، اس کی مثال ”یہود“ ہیں۔ ان کا اعتقاد ہے کہ ہم دنیا کے انسانوں میں سب سے برتر اور پاک ہیں۔ بلکہ (معاذ اللہ) ہم خدا کی اولاد اور اس کے دوست ہیں، ان کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ ”یہود“ کا یہود پر تو حق و فرض ہے لیکن غیر یہودی کا یہودی پر نہ کوئی ”فرض“ ہے اور نہ کوئی حق۔

و منهم من ان تامنہ بدیناد اور بعض ان (یہود) میں سے وہ ہیں کہ اگر تو ایک
لا یوحی الیک الا ما دمت علیہ دینا سرخ بھی اُس کے پاس امانت رکھ دے تو
قائمًا ذلک بانہم قالوا وہ تجھ کو ہرگز داپس نہ لے کر یہ کہ تو سر پر ہی مسلط
لیس علینا فی الامیین ہو جائے، یہ اس لئے ہے کہ ان کا کہنا یہ ہے کہ
سبیل ہم پر ان پڑھوں (عرب) کا کوئی (حق) نہیں ہے

یہی حال یونانیوں کا ہے، ان کے نزدیک انسانی دنیا دو حصوں میں تقسیم ہے ایک ”یونان“ دوسرا ”وشتی“، یہ اپنے ایک پہاڑ اور اولیمپوس کے متعلق یہاں تک اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ دیوتاؤں کا مسکن، اور روئے زمین کے تمام پہاڑوں سے اونچا پہاڑ ہے، حالانکہ اُس کی بلندی (۹۷۰۰) قدم سے زیادہ نہیں ہے۔ اور یہ اپنی قوم کے علاوہ آزاد انسان کو ”غلام“ بنا لینا جائز سمجھتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کا سب سے بڑا فلسفی ارسطو کہا کرتا تھا کہ ”غلام“ عقل والے پالتو حیوان ہیں۔ بالآخر انسان نے ترقی کا وہ درجہ بلند حاصل کر لیا جس نے خیر و شر اور حق و باطل کے اخلاقی احکام

کے لئے زیادہ سے زیادہ دست پیدا کر دی اور اُس کی بدولت مختلف اقوام کے درمیان تجارتی رسل و رسائل، بہتر دوستی، قوانینِ دول اور اخلاقِ عام کا وجود نظر آتا ہے، اس بلند درجہ پر پہنچ کر ایک قوم کے انسان دوسری قوم کے انسانوں کو دشمن کی نگاہ سے نہیں دیکھتے اگرچہ اُن کی اُس صحت نظر اور بندی اخلاق میں بھی دشمنی آ بار و اجداد کے خصائص کا عکس کچھ نہ کچھ ضرور جھلکتا رہتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بخوبی اندازہ ہو گیا کہ ایک ”جاندار“ آفرینش کے ابتدائی دور میں تنگ نظر اور اخلاقی حکم میں بھی اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اس کے بعد آہستہ آہستہ نظریں وسعت ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ اُس کی نگاہ ”قوم“ تک رسا ہو جاتی ہے اور پھر یہ شور پیدا ہونا شروع ہوتا ہے کہ اس وسیع عالم میں اُس کی قوم بھی اقوامِ عالم کا ایک حصہ ہے اور اس کی اُمت کے پہلو میں اور بھی سیکڑوں اُمتیں آباد ہیں۔ اور یہ سب ایک ہی سلسلہ کی متصل کڑیاں ہیں۔

تو اب یوں کہئے کہ ”اخلاقی حکم“ میں وسعت، اور ہمہ گیری، فرد سے شروع ہو کر کنبہ، خاندان، قبیلہ، قوم، چھوٹی حکومت، عالم گیر برادری، تک ترقی کرتی ہے، اور یہ وسعت اُس حد تک ترقی کرتی رہے گی کہ ایک روز ہم ”وسعتِ نظر“ کے اُس انتہائی درجہ تک پہنچ جائیں کہ ہر ایک انسان دوسرے انسان کو بجائی سمجھنے لگے، نہ ایک دوسرے پر ظلم کرے نہ خیانت کا مرتکب ہو، ہر ایک کے ساتھ اسی طرح کا منصفانہ معاملہ کرے جس طرح اپنے کنبہ کے ساتھ کرتا ہے۔

اب وہ وقت بہت قریب ہے کہ نظرِ شخصی اور نظرِ جنسی، ”نثو و ارتقا“ کی سنت کے سامنے دراندہ ہو کر رہ جائیگی، اور انسان کی نظر تمام ”نوعِ انسانی“ پر اس طرح پڑنے لگے گی گویا وہ جسم واحد ہے اُس وقت انسان کی ”اخلاقی نظر“ نسلی و قومی نظر کی بجائے ”اخوتِ عام“ کی نظر بن جائیگی۔

لے اسلام تو شروع ہی انسان کو اخوت و وحدت کی تعلیم دیتا ہے، اور نثو و ارتقا کی اس آخری منزل کے جوا کر کج بھی نابت کی طرح یہ دعوت دے رہا ہے کہ اخلاق کی تمام بلندیوں اور شل اعلیٰ کے انتہائی معراج تک (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو)

حکم اخلاقی کے نشو و ارتقا، کا ایک اور ”طریقہ“ بھی ہے وہ یہ کہ

(۱) اخلاقی حکم، وحشی اور پست اقوام میں عرف کے تابع ہوتا ہے، اس لئے ہر فرد اپنے قبیلہ ہی میں زندگی بسر کرتا، اور اپنے اعمال کے ذریعہ اُس کی رضا جوئی کا طالب رہتا ہے اور کبھی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ وہ ایک ”مستقل فرد“ ہے اور اپنا کوئی وجود بھی رکھتا ہے۔ اس شخص میں یہ قدرت نہیں ہوتی کہ وہ ”اخلاق“ پر حکم جاری کرے۔ بلکہ وہ ”اعمال“ ہی پر احکام نافذ کر سکتا ہے اس لئے کہ ”حکم اخلاقی“ انسانی اعمال کے متعلق وسیع النظری کا طالب ہے اور وحشی قبائل کے اس فرد میں یہ چیز قطعی مفقود ہے بلکہ وہ تنگ نظری کی سب سے پست گھاٹی میں پیش پا افتادہ ہے۔

تم سبیلیؒ کو ہی دیکھ لو کہ باوجود اس امر کے کہ ہومبروس کے زمانہ میں یونان ایک حد تک ترقی کر گیا تھا پھر بھی ”ایا ذہ“ میں تم ایک بھی جملہ ایسا نہ پاؤ گے جس سے انسانوں کی ”نکو کار“ اور ”بدکار“ دو تقسیم ظاہر ہوتی ہوں اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اُس نے اپنے اشعار میں کسی کی بُرائی بیان نہیں کی، کیونکہ اُس کے کلام میں یہ بہت کافی موجود ہے۔ بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ اچھے یا بُرے اعمال کے متعلق تمام انسان بلا لحاظ نیک و بد یکساں طور پر نشانہ ملامت بھی بن سکتے ہیں اور مدح و تائیل کے بھی مستحق ہو سکتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۳) پہونچنے کے بعد بھی اُس سے زیادہ نہ پاؤ گے جو قرآن حکیم اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ تم تک پہنچائی جا چکی ہے۔

الناس کلہم بنو آدم و آدم کل انسان اولادِ آدم ہیں اور آدم مٹی سے بنائے
من تراب (الہدیف) گئے ہیں۔

رہا مسئلہ ”جہاد“ تو درحقیقت وہ بھی اخوتِ عالم میں فتنہ اندازوں کی فتنہ ساز اینوں کے انداد کا ایک مؤثر ذریعہ ہے
لہٰذا ان کا مشہور شاعر ہے اور ”ایا ذہ“ نامی کتاب کا مصنف ہے۔

اُس میں یہ شور موجود ہی نہ تھا کہ وہ یہ تصور کر سکتا کہ بعض اشخاص عادت میں نیک ہوتے ہیں اور بعض بد، اس لئے کہ یہ اُس کے تصورات سے ایسا اونچا اور بلند درجہ ہے جس سے وہ محروم تھا۔

(۲) اس زمانہ (عرف کا زمانہ) کے بعد اُن کے اعمال میں تدریجی نظم کی وجہ سے عادت و عرف کی جگہ ”قانون“ لے لیتا ہے۔ اور اسی کی بدولت اُن کو حق و باطل کے درمیان واضح فرق، اور جرائم میں امتیاز پیدا ہونے لگتا ہے۔ اس لئے کہ قانون، اعمال کے وزن کے لئے بہترین پیمانہ ہوتا ہے اور دوسرے کے اعمال کے پرکھنے کے لئے عمدہ کوئی ہے۔

اس دور میں انسان نوع انسانی کو دو حصوں میں تقسیم پاتا ہے، ایک وہ جو عادت و عرف میں کمال رکھتے ہیں، اور دوسرے وہ جو عادت و عرف سے اس کا خلاف کرتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ جو نیکو کار ہیں اور وہ جو بدکار ہیں ساتھ ہی اُس کے دل میں پہلی نوع کے لئے احترام و عزت اور دوسری کے لئے تحقارت و نفرت کا شور بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

(۳) اس دور (دور وضعی) میں ”حکم اخلاقی“ پوری طرح نمایاں نہیں ہوتا، اس لئے کہ شہری قوانین تو صرف ان ظاہری اعمال ہی پر نافذ ہوتے ہیں جو جماعتی مصلحت کے لئے مفید یا مضر سمجھے جاتے ہیں، مگر اخلاقی حکم، تو اپنی مکمل شکل میں انسانوں کے ”اغراض و مقاصد“ اور اُن کے ”اسباب و علل“ پر بھی مامد ہوتا ہے، اور انسانی اخلاق ان ظاہری اعمال سے بہت زیادہ ہیں۔ پس جب انسان اس دور سے آگے بڑھتا ہے تو ”قانون اخلاقی“ تک پہنچ جاتا ہے، اور اس نظام پر وہ قانون وضعی اور قانون اخلاقی میں تمیز کرنے لگتا ہے، اور جس طرح اُس کی نظر ظاہری اعمال پر پڑتی ہے اسی طرح وہ باطنی اعمال پر بھی نگاہ رکھتا ہے

مثلاً اخلاق کا حکم ہے ”نہ حد کر نہ قتل کر“ لیکن قانون وضعی صرف یہ حکم دے سکتا ہے کہ

”قتل نہ کر“

اس مقام پر پہنچکر ”قانونِ اخلاقی“ وجود پذیر ہوتا اور انسان کے لئے رہنما بنتا ہے۔
 (۴) ”قانونِ اخلاقی“ کے وجود پذیر اور متمیز ہونے کے بعد ضرورت کا تقاضا ہے کہ باہم اعمال میں، اور اعمال پر جو حکم صادر ہوتے ہیں ان میں تصادم پیدا ہو، اس لئے کہ ایک سادہ جماعت میں تو ہر فرد کا ”فرض“ برہی ہو مگر جب قانون، عرف کے ساتھ، اور قانونِ اخلاقی، قانونِ وضعی کے ساتھ، ملتے ہیں، اور اس طرح زندگی میں ترکیب پیدا ہوتی ہے، اور انسان ایک ہی وقت میں اپنے نفس کو مختلف مرکزوں میں گمراہ ہوا دیکھتا ہے ”مثلاً باپ، حاکم یا استاد ہونا اور پھر جماعت کا فرد ہونا، تو ایسی حالت میں انسان کے لئے زندگی کے صحیح طریق کار کا پہچاننا آسان نہیں رہتا کیونکہ وہ قدم قدم پر فرائض میں تصادم دیکھتا اور قوانین میں اختلافات وجود پاتا ہے۔

اسکی مثال یوں سمجھئے کہ مثلاً قوم کے فرض کے ساتھ نسل و خاندان کا فرض ٹکرا جائے۔ یہی وہ تصادم و تخاصم ہے جو بحث و نظر کو ”حکمِ اخلاقی کی بنیاد کی جانب“ متوجہ کرتا، اور نظامِ علمِ اخلاقی کی وضع کے لئے اجتماع کر آتا ہے۔ اور اسی کی بدولت قبائل کی عادات و خصائل اور ان کے مخصوص فرائض کی جگہ ”مبادی عامہ“ کو ملتی ہے جن کی رسم و معرفت ”علم“ کرتا ہے، اور وہ ہر جگہ اور ہر زمانہ کیلئے مفید ثابت ہوتے ہیں۔

اب پوری بحث کا خلاصہ لیں سمجھئے۔

(۱) اخلاقی حکم، نشوونما پاتے پاتے عادت سے قانون تک پہنچتا ہے اور پھر ان مبادیِ عامہ تک پہنچ جاتا ہے جو نظر و بحث پر مبنی ہیں۔

(۲) اخلاقی حکم، تدریجی طور پر خالص اعمالِ خارجی سے ترقی کر کے اُس حد پر پہنچ جاتا ہے جہاں

وہ اخلاق، اور وہ ان کے اغراض و اسبابِ داخلیہ، پر بھی حادی ہو جاتا ہے۔

(۳) اخلاقی حکم ان عادات سے ترقی کر کے ”جو خاص ماحول کی پیداوار ہوتی ہیں“ ان مبادی عامہ تک سلی حاصل کر لیتا ہے جو تمام اقوام کیلئے یکساں اور ہر حالت میں مفید اور بہتر ثابت ہوتے ہیں۔

لے مگر اس تمام وسعتِ نظر اور تتبع و جستجوئے قوانین اور مبادی عامہ اخلاق کے باوجود انسان اصل حقیقت کے فہم و ادراک میں ٹھوکر کھاتا اور اس کی وجہ سے اکثر ملک غلیظوں میں مبتلا ہو کر بعض بد اخلاقیوں کو اخلاق کا مرتبہ دینے لگتا، اور اُس کو قومی مزاج بنا لیتا ہے اس لئے ان اخلاقی سر بلند یوں کے حصول اور ”مثالِ انبی“ تک رسائی کے لئے بھی از بس ضروری ہو کہ وہ خدائے برتر کے یقینی اور روشن قانون ”وحی الہی“ کو ہی راہنما بنائے، اور اخوت و مساواتِ عام کے سب سے بڑے ہادی و داعی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شیعہ ہدایت سے بہرہ مند ہو اس لئے کہ آپ کی بعثت کا سب سے بڑا مقصد یہی ہے۔

انہی بعثت لِتَمُومَکَ دِمَمِ میں اس لئے بھیجا گیا ہوں کہ انسان کو اخلاق

(اخلاق) (الحديث) کی معراج تک پہنچاؤں۔



اخلاقی نظریوں کا علمی زندگی سے تعلق

گزشتہ اوراق میں جن مختلف نظریوں کو اخلاق کے لئے ”پایہ“ بنایا گیا ہے وہ علمی زندگی پر اثر انداز ہونے کی حیثیت سے آپس میں مختلف ہیں، اس لئے کہ بعض سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ”علم ہیئتہ“ کی طرح ”اخلاقی بحث“ محض ایک علمی نظری بحث ہے اور عمل کا اس سے کوئی تعلق نہیں، اور بعض کا حاصل یہ ہے کہ اس سلسلہ کی ”علمی بحث“ کا علمی زندگی پر بہت بڑا اثر مرتب ہوتا ہے۔

مثلاً جب ہم نظریہ ”فراست“ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اخلاقی بحث کے لئے علمی زندگی میں کوئی بڑی قیمت نظر نہیں آتی، بلکہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ بڑی تو کیا اس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے، اس لئے کہ جب انسان میں یہ ”ملکہ“ موجود ہے کہ وہ خیر و شر کو فوراً محسوس کر لیتا ہے تو خیر و شر کی معرفت کے علمی نظریوں کے پڑھنے سے ”علمی ڈھکوسلے کے علاوہ“ اور کیا حاصل رہ جاتا ہے، یہ رائے ”فراستی“ فرقہ کی چھوٹی سی جماعت کی ہے۔

لیکن بڑی جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ علمی زندگی میں بہر حال مفید ہے۔ اس لئے کہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ حاسہ (ملکہ) تربیت سے ترقی پاتا ہے اور جبکہ وہ ”مبادی“ جن کی جانب حاسہ رہنمائی کرتا ہے کبھی آپس میں متصادم بھی ہو جاتے ہیں، تو اس وقت ہم کو اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ ہم ”حاسہ“ کی ترقی پر بحث و مباحثہ اور غور و فکر کریں اور اس تصادم کا حل تلاش کریں پس اگر ہم نظریہ ”سعادت“ کو جانچتے ہیں تو ”اخلاقی تعلیم“ کا علمی زندگی پر ہم کو بہت زیادہ اثر پڑتا نظر آتا ہے اس لئے کہ یہ نظریہ زندگی کے لئے ایک ”غایت و غرض“ کی تحدید کرتا ہے اور وہ مذہب ”سعادت شخصیہ“ کے مطابق ”فرد کی سعادت“ ہی اور ”مذہب منفقہ“ کے مطابق ”اجتماعی سعادت“ ہے، اور ان دونوں مذاہب کی صورت میں علمی بحث سے مقصد اس

”غرضِ غایت“ کو واضح اور روشن کرنا اور صاف اور مختصر راہ سے اُس تک پہنچنا ہے۔

اور اگر مذہب ”نشود ارتقار“ پر ہم نظر ڈالتے ہیں تو مذہبِ سعادت کے اعتبار سے اُس کے علمی مباحث کا بھی علمی زندگی کو مطلق کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اس لئے کہ جب ”ارتقار نوع انسانی“ کی ”کارفرائی“ اہم گیر اور ضروری اور اٹل ہے، اور اُس کے قوانین ایسے حائق ثابتہ ہیں جو انسانی ترقی میں مسلسل کارفرما ہیں، تو اب اخلاقی مباحث کے شائق کو اس سے زیادہ کیا حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ ”نشود ارتقار“ کی کارفرمایوں کا مشاہدہ کرتا رہے اور حیرت زا نگاہوں سے اُس کے عجائبات کو دیکھا کرے،

اس بنا پر علمِ الاخلاق کی کوئی بڑی قدر و قیمت نہیں رہتی، مگر اس مذہب ”ارتقار“ کے اصحابِ ذوق کا یہ خیال ہے کہ ”قوانین“ عالم کی ترقی میں کارفرما ہیں یا ”نشود ارتقار“ کی جو کارفرمایاں، نظر آتی ہیں اُن میں قوت پہنچنے، اور اُن کے استوار ہونے کا امکان ہے، یعنی جو حکومت اور اُس کی فروع، نظامِ تربیت، تعلیم، نظمِ دینی، نظمِ خاندان، مجالس مفاد عامہ، مجالس کامکاران، ان میں سے ہر ایک، دوسرے کو مضبوط کرتے، اور ایک دوسرے کا سہارا بنتے ہیں۔ اور اس طرح اجتماعی ترقی کے لئے چارہ سازی کا سبب بنتے ہیں۔ تو اگر ان تمام عاملوں اور چارہ سازوں کو عمدہ غذا و تربیت ملے تو ان کا قومی ہونا، اور ترقی میں کمال پیدا کرنا بہت ممکن ہے اور اگر ان کو یہ غذا میسر نہ آئے تو اس کا برعکس ہونا بھی ممکن، تو ان حالات میں علمِ الاخلاق کا ”درس“ یقیناً عظیم اُشان فائدہ دے سکتا ہے، کیونکہ وہ مذکورہ بالا قوانین کو واضح کر کے جو وسائل ان کے لئے مددگار ہو سکتے ہیں اُن کو بیان کر گیگا ان کی رفتار کو تیز کرے گا اور قوت پر قوت پہنچانے کا سبب بننے لگے گا۔

اخلاقی قوانین اور دوسرے قوانین

انسان اپنی اس زندگی میں بہت سے قوانین کے درمیان گمراہ ہوا ہے اور ان سب کی کارفرمایوں کے زیر اثر ہے، ان قوانین میں سے پہلا قانون ”قانونِ طبعی“ ہے۔ یہ وہ مجموعہ قوانین ہے جو اشیاءِ عالم کی طبائع (طبیعیات) کی تشریح کرتا ہے، مثلاً مد و جزر، کشش، بجلی، وغیرہ کے قوانین،

یہ قوانین ایسے حقائق ثابتہ ہیں جن میں تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں ہے اور نہ ان کی مخالفت ممکن ہے، قدرت کے ہاتھوں نے جس طریق پر ان کو قائم کیا ہے اُسی ایک طریق کار پر قائم ہیں، خود انسان اُس کو پہچان سکے یا نہ پہچان سکے اور خواہ ہماری رائے اور ہمارا علم اُس کے بارے میں بدلتا ہی رہے مگر خود ان قوانین میں کسی قسم کا ادنیٰ تغیر بھی نہیں ہوتا، مثلاً ابتدا میں لوگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ زمین ساکن ہے اور سورج اُس کے گرد گھومتا ہے، پھر اُن کی رائے بھی تبدیل ہوئی اور علم نے اُن پر ثابت کر دیا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔

تو اب یہاں رائیں بدلتی رہیں لیکن زمین ابتداءِ عالم ہی سے سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔

اسی طرح بجلی کا کائنات پر جس قدر اثر ہے وہ ہمیشہ ہی سے ہے اگرچہ لوگوں کو اب علومِ جدیدہ کی بدولت معلوم ہو سکا۔ اور ابھی بہت کچھ معلوم ہونا باقی ہے۔

اسی طرح ہمارے اندر ہمیشہ ہی سے قوانینِ طبیعیہ اپنا عمل کرتے رہے ہیں اور ہم ابھی تک اُن سب کا اکتشاف نہیں کر سکے، ہمارے بعد کے آنے والے ہم سے زیادہ اس سلسلہ میں کامیابی

حاصل کر سکیں گے۔

یہ قوانین طبعی۔ ماضی، حال، اور مستقبل، ہزارانہ میں نافذ ہیں اور ہم چونکہ اُن پر اور اُن کے نظام پر یقین رکھتے ہیں اسلئے اپنے اعمال کو اُن کے موافق بنانے میں پوری تیاری کرتے رہے ہیں اور یہ یقین رکھتے ہیں کہ خالق کائنات کے دستِ قدرت کے علاوہ انکی خاصیات کی تبدیلی ناممکن ہے۔ مثلاً ہم مکان اس یقین پر بناتے ہیں کہ ”کشتی“ کا قانون جس طرح زمانہ ماضی میں عالم پر کار فرما تھا، اُسی طرح آئندہ کار فرما رہے گا۔

یہ قوانین نہ کسی چھوٹے پر رحم کہاتے ہیں اور نہ کسی بڑے کی عظمت کرتے ہیں انکی مخالفت دودھ پتیا بچہ کرے یا دانا بزرگ ”یہ دونوں پر یکساں اپنا حکم جاری کرتے ہیں۔ پس اگر ایک نابھ بچہ آگ کو ہاتھ میں اٹھالے تو بھی اُس کا ہاتھ ضرور جل جائیگا، آگ کا قانون طبعی یہ رحم نہ کھائے گا کہ یہ نابھ ہے اور میری اس صفت سے ناواقف، اور اگر ایک شخص زہر ہلا بل کو ”شکر“ سمجھ کر کسی کو کھلا دے تو اُس کی حالت زہر کے اثر کو نہیں روک سکتی، کھانے والا قانون طبعی کے زیر اثر مر جائیگا۔

لہذا انسان، جتنا زیادہ قوانین طبعیہ کا علم حاصل کرے، اور یہ پہچاننے کی سعی میں لگا رہے کہ یہ قوانین میری مصلح کی کس طرح خدمت کر سکتے ہیں اُسی قدر اُس کی زندگی ”کامیاب“ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم قوانین طبعیہ کے مباحث میں بہت زیادہ اہتمام کرتے، اور ”علمِ طبیعیات“، کیمیا، علم نباتات، اور علم وظائف الاعضاء، پڑھنے اور دیکھنے کا انتظام کرتے ہیں، یعنی ان کے پڑھنے کا اولین سبب تو اُن قوانین کی معرفت حاصل کرنا ہے اور اس کے بعد اپنی روزمرہ کی زندگی میں اُن سے خدمت لینا ہے۔

اور بجلی، بجاپ وغیرہ کے قوانین اس بات کے شاہد ہیں کہ روزمرہ کی یہ زندگی بڑے بڑے تئیرات سے دوچار ہوتی رہتی ہے، اور ہم دنیا کی مادی زندگی کے اعتبار سے اپنے اسلاف کے مقابلہ میں زیادہ کامیاب ہیں کیونکہ وہ ان قوانین کی معرفت سے محروم تھے۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ انسان کی ”حذنگاہ“ ان قوانین طبعیہ سے آگے ہو اور وہ یہ کہ ان قوانین کی معرفت حاصل کرے، اور معرفت کے بعد اپنے اعمال کو ان کے مطابق بنانے کی سعی کرے، اور ان کی کسی طرح نافرمانی نہ کرے اس لئے کہ ایسا کرنے سے خود اسی کو نقصان پہنچے گا،

نیز یہ بھی واضح حقیقت ہے کہ ہم جو بار بار ان قوانین کے سلسلہ میں ”نافرمانی“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں یہ درحقیقت سہل انکاری ہے اس لئے کہ ان طبعی قوانین کی نافرمانی تو امر محال ہے کیونکہ انسان چاہے یا نہ چاہے یہ قوانین تو نافذ ہو کر رہیں گے، یہ علیحدہ بات ہے کہ اگر انسان ان کے موافق عمل کرے گا تو فائدہ اٹھائے گا، اور اگر یہ جانتے ہوئے کہ کس طرح ان سے اپنی منفعت میں کام لیا جاسکتا ہے ان کے مخالف چلے گا تو نقصان اور تکلیف برداشت کرے گا۔ اور یہ قوانین طبعیہ صرف ہمارے گرد و پیش کے جمادات ہی پر اپنے اثرات سے حاوی نہیں ہیں بلکہ ہر ایک جاندار (وہ نباتات میں سے ہو یا حیوانات میں سے) ایسے قوانین کے سامنے پست اور تابع ہے جو اپنی معرفت کے لئے ”علم حیات“ کی طرح بہت سے علوم کے اہتمام کی جانب داعی ہیں۔

اور خود انسان بہت سے قوانین طبعی کے زیر فرمان ہے اور ہر ایک قانون طبعی کے ساتھ ایک خاص علم وابستہ ہے۔ مثلاً ایک در علم، میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ

انسان ایک ”عالیٰ ہستی“ ہے اس علم کا نام ”علم النفس“ ہے اور ایک ”علم“ میں انسان کے متعلق اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ ایک اجتماعی ہستی ہے اس کا نام ”علم الاجتماع“ ہو۔ یہ دراصل جمعیہ بشریہ سے بحث کرتا ہے جس میں وہ پلا بڑھا، اور زندگی بسر کر رہا ہے۔ اور عہد حاضر کے اُس آخری دور میں ”اجتماعیت“ کیلئے ایسے قوانین ثابت ہو چکے ہیں کہ کہ جن کا انکار ناممکن ہے اور ان کی صحت پر کافی دلائل موجود ہیں۔

اسی طرح انسانوں کے باہمی معاملات کے سلسلہ میں قوانین موجود ہیں جو ان کے خیر و شر کو ظاہر کرتے، اور یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح ”سعادت“ کو حاصل کیا جاسکتا ہے، اور کن طریقوں سے اُن سے خردمی ہو جایا کرتی ہے، مثلاً وہ قوانین جو سچائی اور انصاف کا علم کرتے، اور جھوٹ و ظلم سے باز رکھتے ہیں، اور جو ظلم، ان امور کو بیان کرنے کی ذمہ داری لیتا، جو وہ ”علم الاخلاق“ ہے۔

اور ان قوانین اخلاق کا بھی وہی حال ہے جو قوانین طبعیہ کا ہے یعنی یہ ایسے حقائق ثابتہ ہیں کہ ان میں تغیر و تبدل کا مطلق امکان نہیں ہے، اور اگر تغیر نظر آتا ہے تو وہ ہماری سُلئے اور ہماری نظر کا تغیر ہے نہ کہ قوانین کا۔ سو ”بھلائی کا معاملہ“، کہ جس پر تمام انسانوں کا گامزن ہونا از بس ضروری ہے اپنی جگہ ہر وقت ایک ثابت حقیقت ہے خواہ اس سلسلہ میں لوگوں کے خیالات میں کتنی ہی تبدیلیاں کیوں نہ ہوں۔

مثلاً قدیم بربر ہی لوگ غیر کے حقوق کے احترام کو بہت کم تسلیم کرتے، اور جنگ و جدل کو روزمرہ کا وظیفہ حیات سمجھتے تھے، بھلائی کیلئے اُن کے پیش نظر خود اپنی ذات یا زیادہ سے زیادہ اپنے قریب انسانوں کی ذات ہی رہتی تھیں، اور ہر قومی، ضمیمہ پر ظلم و ستم اور اُن کی زندگی و مال کی بربادی اپنے فرائض میں سے جانتا تھا، اور وہ ان تمام باتوں کو ”خیر“ اور ”بھلائی“

سمجھ کر کرتے تھے، لیکن آج کا انسان، اس قسم کے جنگ و جدل سے بہت کچھ بالاتر، اور باہمی تعاون و مدد کا خواہاں ہے، وہ آج جنگ کے میدان میں دشمن کے زخموں کی بھی دکھ بھال ضروری فریضہ سمجھتا ہے حالانکہ پچھلے لوگ اُن کو قتل کر ڈالنا ہی بہتر سمجھتے تھے، نیز آج کا انسان مریضوں کے لئے شفا خانے بناتا، اور جیل خانوں میں قیدیوں کی تربیت کرتا، اور اُن کو مذہب بناتا ہے، اور ان تمام امور کو یہ بھی اُسی طرح خیر اور ”بھلائی“ سمجھتا ہے جس طرح اگلے لوگ اپنے اعمالِ مذکورہ بالا کو ”خیر“ سمجھتے تھے اور اُمید ہے کہ آنے والی نسل، ان معاملات میں ہم سے بھی زیادہ ترقی یافتہ اور عمدہ نظام کی مالک ہوگی۔

مگر ان تمام این و آن کے باوجود تمام انسانوں کے لئے ”خیر“ اور ”بھلائی“ ایک ہی ہے اگلوں کے لئے بھی اور پچھلوں کے لئے بھی ”اگرچہ بعض اس سے ناواقف ہی کیوں نہ ہوں“ اس لئے ”علم الاخلاق“ کا کام اس کو ”نیا جنم“ دینا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بارہ میں بحث و مباحثہ کرنا، اور اُس پر پڑے ہوئے پردوں کو اٹھانا ہے۔

علاوہ مذکورہ بالا قوانین کے کچھ اور قوانین بھی ایسے ہیں کہ انسان جن کے زیر اثر ہے اُن کا نام ”قوانین وضعیہ“ ہے۔ اور یہ ان اوامر و نواہی کے مجموعہ کا نام ہے جن کو ”حکومت“ وضع کرتی ہے۔ مگر یہ قوانین مطیع اور فرمانبردار کو تو کوئی صلہ نہیں بخشتے، البتہ نافرمان کو

لے بلا خوفِ تردید اور بغیر خفیہ داری کی یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا اپنے اخلاقی اور جماعتی نظام میں خب کبھی معراجِ ترقی تک پہنچے گی اُس کو اقرار کرنا پڑیگا کہ قرآنِ حکیم کا بنایا ہوا نظام ہی صحیح اور مکمل اخلاقی نظام ہے۔ آج بھی دنیا کی مذہب اور با اخلاق قومیں اخلاق کے نام پر جو بد اخلاقیات کر رہی ہیں اور اپنی ذاتی بھلائی پر دوسروں کی بھلائی کو جس طرح قربان کرتی ہیں وہ سب قرآنِ عزیز کی اخلاقی تعلیم سے روگردانی کا نتیجہ ہے۔

حبِ جرم ”سنرا“ ضرور دیتے ہیں حکومتیں ان قوانین کے نفاذ کے لئے بہت اہتمام کرتی ہیں۔ مثلاً ان کی حمایت کے لئے پولیس کا قیام اور مخالف کو سزا دینے کے لئے منجھوں، کا تقرر، یعنی جس وقت کسی نے قتل کے جرم کا ارتکاب کیا فوراً اُس کو کوڑا لے کر سپاہی گرفتار کر لیتے، اور حاکم کے سامنے پیش کرتے ہیں، اور حاکم اُن کو سزا کا حکم دیتا ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ اُس نے اُس قانون کی حرمت کو توڑ دیا جو قتل کی ممانعت کے بارے میں ”وضع کیا گیا ہے“
قوانین اخلاقی اور قوانین وضعی کا فرق | اخلاقی قوانین، اور وضعی قوانین کے درمیان جو

فرق ہیں اُن میں سے ”بعض اہم“ یہ ہیں۔

(۱) قوانین وضعیہ بدلتے رہتے ہیں کیونکہ وہ کسی قوم کے لئے خاص حالات کے پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اور جب ان معاملات میں تغیر ہوتا ہے، قانون بھی بدل جاتا ہے، ہم حکومتوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک وقت ایک قانون بناتی ہیں اور دوسرے وقت اُس میں بعض کو بدل ڈالتی ہیں اس لئے کہ اُس وقت کا تقاضہ یہی ہے۔

لیکن ”اخلاقی قوانین“ ہمیشہ برقرار رہنے والے ہیں، اور اُن میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے البتہ ”جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں“ ان کے متعلق لوگوں کی رائے میں تغیر ہوتا رہتا ہے مگر خود ان میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

(۲) قانون وضعی ”بہتر بھی ہو سکتے ہیں اور بدتر بھی، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وضع قوانین کبھی غلطی سے ایسا قانون بنا دے جو قوم کی مصالح کے لئے مفید نہ ہو، یا بعض قصداً بدینتی سے ایسا قانون وضع کرے جو قوم کے لئے سخت مضر ہو۔ مگر وہ اخلاقی قانون کے متعلق جب یہ صحیح طور سے ثابت ہو جائے کہ وہ ”اخلاقی“ ہے تو پھر وہ ”بہتر“ کے سوا کبھی بدتر نہیں ہو سکتا،

(۳) قانون وضعی کا حکم ”صرف اعمال خارجہ پر“ جاری ہوتا ہے لیکن اخلاقی قانون اعمال، اور ان کے اسباب و علل پر بھی نظر رکھتا، اور ان پر بھی حکم لگاتا ہے، بلکہ بعض ایسے اعمال پر ”کہ جس کے نتائج اچھے نکلتے ہیں“ وہ اس لئے ”شر“ ہونے کا حکم لگادیتا ہے کہ اُس کا باعث، اور اس کا سبب بُرا ہے۔

(۴) قانون وضعی کا نفاذ، خارجی قوت سے ہوتا ہے یعنی حکام، لشکر، پولیس، آئین حکومت، جیلوں، اور جدید اصلاحات کے ذریعہ جاری کیا جاتا ہے، مگر قانون اخلاقی کو داخلی قوت یعنی قوتِ نفس و وجدان نافذ کرتا ہے۔

(۵) قانون وضعی، اشخاص کو صرف اُن واجبات و فرائض ہی کا محکم بناتا ہے جس پر بیشتر جماعتی بقا کا انحصار ہے۔

جیسا کہ جان و مال کی حفاظت و حرمت وغیرہ لیکن قانون اخلاقی ”فرائض“ اور کمالات ”دونوں کا ایک ساتھ محکم بناتا ہے، اور وہ انسانوں کو اس کا نوکر کرتا ہے کہ اُن کی کوشش نیک ہونی چاہئے اور جہاں تک ممکن ہو اُن کو ترقی کے معراجِ کمال تک پہنچنے کی سعی کرنی چاہئے۔

اسی طرح قانون وضعی دوسرے کے مال پر دست درازی یعنی چوری وغیرہ سے تو منع کرتا ہے مگر وہ خود انسان کے اپنے مال میں تصرف کی حدود قائم نہیں کرتا، اور نہ اُس کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اس طرح صرف کرے کہ اس کو اور اُس کی قوم کو صحیح فائدہ پہنچے۔

لیکن اخلاقی قانون البتہ افراد و اشخاص کے ذاتی مال میں بھی مداخلت کرتا اور صرف مفید اور نیک کاموں ہی میں صرف کی اجازت دیتا ہے بلکہ دعوت و ترغیب دیتا ہے کہ وہ مفید اور عمدہ کاموں میں دستِ احسان بڑھائیں، اور سفا خانوں، مفید مجالس، اور علمی مدرّس

کے قیام، جیسے رفاه عام کے کام انجام دیں نیز وہ کسی کے ساتھ حق سلوک پر قادر ہونے، اور صاحب دست ہونے کے باوجود مدد نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہرا ہے

ہم جن قوانین کا اوپر ذکر کر چکے ہیں، انسان کی حیاتِ دنیوی کی سادت کے لئے ضروری ہے کہ وہ اُن سب کا تابع فرمان رہے، اسلئے کہ اگر وہ قوانینِ طبعیہ سے جنگ و پیکار کرے گا تو شکست کھائے گا اور اگر قوانینِ وضعیہ اور اخلاقیہ کی مخالفت کرے گا تو اسکی زندگی تلخ ہو جائیگی کیونکہ یہ قوانین اُس کی زندگی کی کامرانی ہی کے لئے بنائے گئے ہیں۔

اس لئے کہ انسان، اس زندگی میں تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا وہ اجتماعی زندگی کیلئے مضطر و مجبور ہو اور اسکو بہت سے علاقوں سے واسطہ رکھنا پڑتا ہے مثلاً کنبہ، مدرسہ، شہر، قوم، عالم انسانی وغیرہ، اور ان اجتماعیات میں ہر ایک انسان کیلئے کچھ اُسکے اپنے حقوق ہیں اور کچھ دوسروں کے لئے اُس پر فرائض عائد ہیں۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو اُس کی ذات کی محبت و دوسروں کے حقوق پر چھاپہ مارنے پر آمادہ کرتی، یا ادا و فرض میں کوتاہی کا موجب بن جاتی ہے تو ان حالات میں انسان ایسے قوانین کی موجودگی کا محتاج ہی جو اُس پر اُن حقوق و واجبات کو ظاہر کرتے رہیں، اور اُن کی وجہ سے ہر شخص اپنی جائز حدود پر قائم رہے۔

قانونِ ضمنی اور قانونِ اخلاقی یہ ہی خدمت انجام دیتے ہیں اور اگر جماعتی زندگی نہ ہوتی، اور انسانوں کے آپس میں کوئی واسطہ اور علاقہ قائم نہ ہوتا، تو پھر ہم کو نہ قوانین کی ضرورت پڑتی اور نہ کوئی ”جرم“ وجود پذیر ہوتا، اور نہ سزا و جزا، اور امر و نہی کا سوال سامنے آتا۔

انہی بشر لیکر وہ وحی الہی کی ذریعہ ہم کو پہنچے ہوں اور اگر انسانوں کے مرتب کردہ ہیں تو عدل و انصاف، اور اخوت

کے اصول سے تجاوز نہ ہوں۔ حذر نہ تو ان کی غفلت و ذری کر کے ان کو تباہ کر دینا ہی سب سے بڑا اخلاقی کارنامہ ہے۔

اخلاقی بحث کی تاریخ پر ایک جمالی نظر

گمان یہ ہے کہ ”علم الاخلاق“ پر سب سے پہلے یونان نے علمی بحث کی اگرچہ قدیم فلاسفہ یونان، علم طبیعیات سے انتہائی شغف رکھنے کی وجہ سے ”علم الاخلاق“ پر زیادہ متوجہ نہیں ہوئے ان کے بعد پھر ”سوفسطائیس“ کا دور (۴۵۰-۴۰۰ ق م) آیا۔

یہ فلاسفہ کی ایک جماعت کا نام ہے جس کے افراد یونان کے اکثر حصوں میں منتشر تھے اور مختلف آراء کے ساتھ فلسفہ کی تعلیمات پھیلاتے تھے مگر اس نقطہ پر سب متحد تھے کہ اُس سے اُن کا مقصد یونان کے نوجوانوں کو صاحبِ اخلاق، محبِ وطن اور آزادی کا دلدادہ بنانا ہے۔ اس لئے وہ اُن کو وہی سکھاتے تھے جو فرائضِ وطن کے سلسلہ میں اُن کو سکھانا چاہئے تھا، اور اُن فرائض کی ادائیگی کے لئے انھوں نے اُن کی نظر کو ”علم الاخلاق“ کی بحث و نظر کے ساتھ متعلق کر دیا تھا اور اسی کے ذیل میں بعض قدیم تعلیمات اور تعلیمات پر جو کہ سلف سے چلی آتی تھیں تنقید بھی کرتے جاتے تھے۔ اس بات نے ”اربابِ حکومت“ کے غصہ کو ان کے خلاف بھڑکا دیا۔ اور وہ ان کے دشمن ہو گئے۔

فلاطون جس کا دور سوفسطائیوں کے بعد ہے ”نے سوفسطائیوں کا مقابلہ کیا، اور اُن کے متاخرین کے فلسفہ پر تنقیدیں کیں، متاخرین سوفسطائی اس بارہ میں سخت بدنام تھے کہ یہ حقائق کو تبدیل کرنے، اور الٹ پلٹ کرنے میں الفاظ کا گورکھ دہندا، بنتے ہیں۔ اسی بنا پر خود اُن کے نام میں سے ایک لفظ ”سفسطہ“ بنایا گیا اور اُس کے معنی ”بحث و مناظرہ میں مناظرہ دینا“ لئے لگے اسی لئے اُن کا نام برائی کے ساتھ مشہور ہو گیا حالانکہ وہ اپنے معاصرین فلاسفہ کے

لئے سوفسطائی، یونانی نعت میں حکیم و دانائے کہتے ہیں۔

مقابلہ میں باریک بینی اور بیدار مغربی میں بہت بلند، اور اوہام سے آزاد منشی میں بہت اونچے تھے اب سقراط کا زمانہ آیا (۳۶۹ — ۳۹۹ ق م) اُس نے اپنی ہمتِ بلند کو ”اخلاقی مباحث“ اور انسان کے باہمی اجتماعی علاقہ، پر پوری طرح صرف کیا، اور قدیم فلاسفہ کے ذوقی مباحث ”نشا عالم و اجرامِ سادویہ“ کی طرف زیادہ توجہ نہ دی، وہ کہتا تھا کہ یہ مباحث بہت کم سود مند ہیں اور اسکا خیال یہ تھا کہ سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ انسان اس پر ”غور و فکر“ کو صرف کرے کہ اس زندگی میں اعمال کی اساس و بنیاد کیا ہے، اسی بنا پر اُس کے متعلق یہ مقولہ مشہور ہے۔

انه انزل الفلسفة من السماء اُس نے فلسفہ کو آسمان سے زمین کی طرف
الى الارض۔ اُنارنے کی سی کی۔

سقراط، ”علم الاخلاق“ کا بانی، اور موسس سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ سب سے پہلا شخص وہی ہے جس نے پوری توجہ کے ساتھ اس پر زور دیا کہ معاملاتِ انسانی کو ”اساسِ علمی“ کے قالب میں ڈھالا جائے، اس کا یہ مقولہ تھا کہ اخلاق اور معاملات جب تک علمی اساس پر نہ ڈھالے جائینگے کبھی درست نہیں ہو سکتے، حتیٰ کہ وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ فضیلت صرف ”علم“ کا نام ہی مگر ”اخلاقی غرضِ اعلیٰ“ کے بارہ میں سقراط کی رائے معلوم نہ ہو سکی یعنی وہ ”پیائہ“ جس سے اعمال کو وزن کیا جائے اور پھر اُس پر شر یا خیر کا حکم لگایا جائے سقراط کی رائے میں کیا ہے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کے بعد بہت سے فرقے قائم ہو گئے جن کی رائیں اخلاقی نایت کے بارہ میں قطعاً متضاد ہیں مگر ان میں سے ہر ایک اپنی نسبت سقراط ہی کی جانب کرتا، اور اُس کو اپنا ”راہنما“، اتنا تھا، بہر حال سقراط کے نقشِ قدم پر بہت سے اخلاقی مذہب ظاہر ہوئے، اور تم قدم کی رائیں اس بارہ میں پیدا ہوئیں اور آج تک یہ سلسلہ جاری ہے مگر سقراط کے بعد

جوزفے، زیادہ اہم سمجھے گئے اُن میں سے ایک فرقہ ”کلیون“ کا ہے جو سقراط کے فوراً بعد ہی
 ظہور میں آیا، اور ایک ”تورنیائیوں“ کا ہے، اور یہ سب سقراط کے پیروں میں ہی شمار ہوتے
 ہیں۔ ”کلیون“ کا بانی آنتھینیس (۴۴۴-۴۰۰ ق م) ہے اُس کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ دیوتا
 اعتیاجوں سے منزہ اور پاک ہیں، اور سب سے بہتر انسان وہ ہے جو ”دیوتاؤں“ کے
 اخلاق کو اپنا اخلاق بنائے۔ اس لئے وہ اپنی ضروریات کے لئے بہت کم سعی کرتے، زندگی
 میں بہت تھوڑے پر فطاعت کرتے، مصائب و تکالیف کو جھیلے، اور تمول کو حقیر جانتے،
 لذائذ سے پرہیز کرتے، اور افلاس کی، اور اپنے بارہ میں لوگوں کی تضحیک و تحقیر کی اُس وقت
 تک مطلق پروا نہیں کرتے تھے جب تک وہ ”فضیلت“ کو اپنی ”جہالتیں“ یقین کئے ہوتے تھے۔
 اس مذہب کے شاہیر میں سے ”دیوجانیس اکبلی“ ہے سقراط م میں اس کی وفات
 ہو گئی۔ یہ اپنے شاگردوں کو نصیحت کرتا رہتا تھا کہ وہ اُن تکلفات سے بالکل الگ رہیں، جو
 لوگوں کی باہمی اصطلاح اور وضع کے تقاضے سے پیدا ہوئے ہیں۔ وہ نہایت موٹے کپڑے
 پہنتا، نہایت ردی قسم کا کھانا کھاتا، اور زمین ہی پر سو رہتا تھا۔

اور ”تورنیائیوں“ کا لیڈر ”آرستطیس“ ہے یہ ”تورنیا“ میں پیدا ہوا، یہ ”کلیون“ کے
 طرز کے برعکس طرز کا داعی تھا، اُس کا اعتقاد تھا کہ ”طلب لذت“ اور ”تکلیف سے اجتناب“
 یہی تہا زندگی کی صحیح ”غرض و غایت“ ہیں۔ اور عمل کو اُسی وقت ”فضیلت“ کہا جائیگا جبکہ
 اُس سے تکلیف کے مقابلہ میں ”لذت“ زیادہ حاصل ہو،

پس جس زمانہ میں ”کبلی“ لذت سے بچنے اور اُس کو پوری قوت سے کم کرنے کو ”سعادت“
 سمجھتے تھے، ”تورنیائی“ لذت کے حصول اور اُس کے زیادہ سے زیادہ اصول ہی میں ”سعادت“ کو

لے تورنیا، افریقیہ کے شمال میں برقعے نواحی میں ایک بستی ہے۔

منحصر ان رہے تھے اس کے بعد فلاطون کا دور آیا (۴۲۷-۳۴۷ ق م) یہ ایتھنز (آئینا) دار السلطنت یونان کا مشہور فلسفی ہے، اور یہ بھی سقراط کا شاگرد ہے، اور بہت سی تصانیف کا مصنف ہے۔ اس زمانہ میں اس کی اکثر کتابیں ”مکالموں، اور مباحثوں کی شکل میں محفوظ ہیں اور اُس کی مشہور عالم کتاب ”جمہوریت“ ہے۔ اخلاق کے بارہ میں اُس کے خیالات ان مکالمات میں فلسفی بحثوں کے ساتھ منشر ملتے ہیں۔

اور اخلاق کے بارہ میں اُس کا مسلک ”نظریہ مثال“ پر قائم ہے۔ اس نظریہ کی تشریح یہ ہے کہ وہ اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ اس ”عالم مادی“ کے پرے ایک اور عالم ہے ”عالم روحانی“ اور عالم مادی کے ہر موجود و شخص کی ”مثال“ اس عالم عقل و روحانی میں موجود ہے اس لئے اس نے اس نظریہ کو ”علم الاخلاق“ پر اس طرح مطابق کیا

اس عالم مثال میں ”خیر“ کی مثال بھی موجود ہے اور وہ معنی مطلق ہے ازلی ابدی، کمال تک رسا، اور جب کبھی اسی معنی مطلق سے ”کوئی امر قریب ہو گا اور اُس پر اُس کا عکس پڑے گا وہ کمال کے قریب تر پہنچ جائے گا۔ مگر اس ”مثال“ کا سمجھنا یا مضمت نفس، اور تہذیب عقل کے بغیر نامکن ہے، اسی لئے فضیلت کو اپنی بہتر شکلوں میں ”فلسفی“ کے سوا دوسرا کوئی نہیں پاسکتا۔

اُس کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ ”نفس“ میں مختلف قوتیں ہیں، اور وہ فضیلت ”ان قوتوں میں باہم ناسب پیدا ہونے، اور اُن کے ”احکام عقل سے“ متاثر ہونے سے، عالم وجود میں آتی ہے نیز اُس کا مذہب یہ ہے کہ وہ فضائل کے ”اصول“ چار ہیں حکمت (داناوی)، شجاعت (بہادری)، عفت (پاکدامنی)، عدل (انصاف) اور یہی چار اصول، جس طرح افراد کی اخلاقی زندگی کا قوام بنتے ہیں، اُسی طرح قوموں کے قوام بھی تیار کرتے ہیں۔

پس قوموں میں حکمت، حکام کی فضیلت ہے اور شجاعت، شکر کی فضیلت، اور عفت، رعایا کی فضیلت، اور عدل، سب کے حق میں فضیلت ہے، یہ (فضیلت) ہر ایک انسان کے اعمال کی حدود معین کرتی، اور اُس سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ وہ عمل کو بہتر طریق پر انجام دے اور یہی حال ”فرد“ کے بارہ میں ہے یعنی حکمت وہ فضیلت ہے جو اُس کی ذات پر حاکم اور اُس کے لئے بہتر مدبر ہے اور شجاعت وہ فضیلت ہے جس کے ذریعہ وہ برائیوں کو دفع کرتی ہے، اور عفت وہ جو لذتوں کی جانب میلان میں غلو سے بچاتی ہے، اور عدل، وہ جو ایسے اعمال کی جانب آمادہ کرتی ہے جس سے انسانوں، اور دیگر مخلوقات کی بہبودی اور بھلائی پیدا ہو، اور وہ ہر خیر کے ساتھ یگانگت پیدا کر دے۔

اس کے بعد ارسطو یا ارسطاطالیس (۳۸۴ - ۳۲۲ ق م) کا زمانہ آیا، یہ افلاطون کا شاگرد ہے، اس نے ایک مستقل مذہب کی بنیاد ڈالی اور اس کے پیروں کو ”شائین“ کہا جاتا ہے، یہ نام یا تو اس لئے رکھا گیا، کہ وہ اپنے شاگردوں کو چلتے پھرتے تعلیم دیا کرتا تھا، یا اس لئے کہ ”سایہ دار سیرگاہوں میں“ تعلیم دیا کرتا تھا۔

اس نے ”علم الاخلاق“ پر تصانیف بھی کی ہیں، اور بحث و مباحثہ بھی، اسکی رائے یہ ہے کہ انسان، اپنے اعمال کے ذریعہ جس ”غایتِ قصویٰ“ اور مقصدِ عظمیٰ کو حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ”سادت“ ہے۔

لیکن سادت کے بارہ میں اس کی نظر درجید کے ”منفیوں“ کے مذہب سے بہت زیادہ وسیع اور بلند ہے۔ اور اُس کے خیال میں قویٰ ماقولہ (باطنہ) کو عمدہ اور بہتر اسلوب سے

لے ”شائین“ شمار بہت پٹنے والا، مٹی سے مانوڑ ہے،

استعمال کرنا، سعادت تک پہنچنے کا بہترین طریقہ ہے۔

ارسطو ہی ”نظریۂ اوساط“ کا واضع اور موجد ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک فضیلت، دو ”ذولیت“ کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً ”کرم“ اسراف (فضول خرچی) اور بخل (کنجوسی) کے درمیان ایک فضیلت ہے، اور شجاعت، ”تہور بہادری کا بے موقع استعمال، اور جبن (نامردی) کے درمیان ایک فضیلت ہے۔

فضیلت کی بحث میں غریب ہی اس کی وضاحت کی جائے گی۔

رواقیوں اور ایقوریوں | پھر یہ جماعتیں ظاہر ہوئیں اور انھوں نے ”علم اخلاق“ کو زیادہ سے زیادہ ترقی دی،

رواقیوں نے تو اپنے مذہب کی بنیاد ”کلیڈن“ کے مذہب پر رکھی جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں ہم کر چکے ہیں، یہاں اتنی بات اور اضافہ کرتے ہیں کہ رواقیوں کے مذہب کو ”یونان“ اور ”روما“ کے بڑے بڑے فلاسفوں نے قبول کیا اور اس کو اپنا مذہب بنا لیا، اور اسی کے پیروں کے ذریعہ اس کی شہرت حکومت رومانیہ کے ابتدائی دور سینکا (۶۴ ق م - ۶۵ ب م) اور ایکٹیتس (۶۰ - ۴۰ ب م) اور امپراطور مرقس اورلیوس (۱۲۱ - ۸۰ ب م) میں بہت زیادہ ہوئی۔

اور ایقوریوں نے اپنی تعلیم کی بنیاد ”قورنیائیس“ کے مذہب پر رکھی، اس کا بانی ”ایقور“ تھا جس کا اور جس کے مذہب کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس دور حاضریں فرانسیسی فیلسوف (حسبندی) (۱۵۹۲ - ۱۶۵۵) اس مذہب کا بڑا تقلد تھا، اس نے فرانس میں ایک مدرسہ قائم کیا جن میں ایقور کی تعلیم کو زندہ کیا، اور اس سے ”مولیئر“ اور دوسرے مشہور فرانسیسی فلسفی نکلے،

تیسری صدی عیسوی میں جب نصرا نیت کو ”یورپ“ میں فروغ ہوا تو آراء و افکار میں بڑا تغیر پیدا ہوا، اور توراۃ میں جو اصول اخلاق، بیان کئے گئے ہیں وہ تمام اطراف و اکناف میں مقبول اور مشہور ہو گئے، اور لوگوں میں یہ عقیدہ قائم ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اخلاق کا ”صفا“ کرنے والا ہے، وہی ہمارے لئے ایسے قوانین بنا تا ہے جن کی مراعات ہم اپنے معاملات میں کرتے ہیں اور وہی خیر اور شر کے درمیان فرق ظاہر کرتا ہے اور ”خیر“ ہر حیثیت سے وہی ہے جس میں خدا کی رضا جوئی، اور اُس کے احکام کی تعمیل و تنفیذ مضمر ہے۔

اور اب یونانیوں کے ”فلاسفہ“ کی جگہ نصرائیوں میں ”اولیاء“ اور ”قدوسیوں“ نے دلی مگر اس باوجود نصرائیوں کی بعض اخلاقی تعلیمات یونانیوں کے عقائد سے ملتی جلتی ہیں خصوصاً رواقیین کے مذہب سے زیادہ قریب ہیں، اور اشیاء کے خیر و شر کی قدر و قیمت کے بارہ میں بھی اُن کو ان کے ساتھ زیادہ اختلاف نہیں ہے،

نصرائیوں، اور یونانیوں کے درمیان سب سے بڑا اختلاف اعمال و معاملات کے ”نفسیاتی باعث“ میں ہے۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک عمل خیر کا ”باعث“، مثلاً حکمت و معرفت، ہے اور نصرائیوں کے نزدیک عمل خیر ”اللہ تعالیٰ کی محبت“ اور ”اُس پر ایمان لانے سے“ وجود میں آتا اور نمایاں ہوتا ہے۔

نصرا نیت اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ انسان، فکر و عمل کے ذریعہ اپنی طہارتِ نفس میں سعی یلغ کرے، اور روح کو بدن اور خواہشات پر پوری طرح حاکم، اور غالب بنائے یہی وجہ ہے کہ اُس کے پیروؤں میں جسم کی تحقیر، دنیا سے کنارہ کشی، زہر، رہبانیت و کثرتِ عبادت، کی طرف میلان، غالب آگیا۔

قرون وسطیٰ میں اخلاق | فلسفہ جس کی ایک شاخ ”اخلاق“ بھی ہے تاریخ کے درمیانی دور تک یورپ میں بہت زیادہ مقہور و مغلوب رہے اس لئے کہ ”کلیسا“ یونان دروم کے فلسفہ کا دشمن تھا، اور اُس نے ”علوم“ کی نشر و اشاعت، اور قدیم ”دینیت“ کی سخت مخالفت کی، مسیحیت | اس لئے کہ ”کلیسا“ کا یہ عقیدہ تھا کہ ”حقیقت“ وحی معصوم کے ذریعہ اُن پر نکلتی ہو چکی ہے اس لئے جو اُس نے علم کیا ہے فقط وہی خیر ہے اور جو اُس نے بتایا ہے صرف وہی حق ہے لہذا اب حقیقتِ اشیا پر بحث کرنا، قطعاً فضول اور بے معنی ہے البتہ فلسفہ کی ایک محدود حد تک ”کہ جس سے عقائد دینیہ کی تائید و تنظیم اور تحدید حاصل ہوتی ہو“ کے لئے ضرور ختم پوشی کرتا، اور اُس کو جائز قرار دیتا تھا اس لئے بعض دینی پیشوا، افلاطون اور ارسطو اور رواقیین کے فلسفہ سے اس لئے بحث کرتے تھے کہ اُس سے مسیحیت کی تعلیم کی تائید حاصل کریں، اور مسیحیت کے مسائل کو عقل کے مطابق ثابت کریں، اور اگر اُس میں سے کوئی مسئلہ مسیحیت کے خلاف آجاتا تو اُس کو رد کر کے بحث سے خارج کر دیتے تھے۔

اکثر ”پادری“، ”مسیحی علماء“ اسی معنی میں فلسفی کہلاتے تھے۔ مگر اب دورِ حاضر میں جو ”اخلاق“ کے فلاسفہ کہلاتے ہیں اُن کا فلسفہ مسیحی اور یونانی دونوں قسم کی تعلیمات کا مزاج مرکب ہے ان فلاسفہ میں سے فرانس کا فلسفی اَلبر د (۱۰۴۹-۱۱۴۲)، اور اٹلی کا لاہوتی فلسفی تو ماس اگویناس (۱۲۲۶-۱۲۷۴) بہت مشہور ہیں۔

عرب میں علمِ اخلاق | عرب کے دورِ جاہلیت میں ایسے فلاسفہ نظر نہیں آتے جو یونانیوں کے ابیقتور، رینون، افلاطون، اور ارسطو کی طرح مستقل مذاہب کے داعی ہوں، اس لئے کہ علمی بحث و مذاکرہ تب ہی رونما ہوتے ہیں جب کسی جگہ دینیت کو فروغ ہو، اور عرب اس سے محروم تھا۔ البتہ عرب میں حکما ”دانمندر“ اور بعض ایسے ”شعرا“ ضرور نظر آتے ہیں جو لوگوں کو بھلائی

کا حکم کرتے، اور بُرائی سے روکتے تھے، فضائل کی ترغیب دیتے اور اپنے زمانہ کے ردائے سے بچاتے اور ڈراتے تھے۔ جیسا کہ ہم ”لقمان“ اور ”داکنم بن صیفی“ کے مقالاتِ حکمت، اور ”زُہیر بن سُلَیْم“ اور ”حاتم طائی“ کے ”اشعار“ میں پاتے ہیں۔

اسلام | اس کے بعد عرب میں ”اسلام“ نے ظہور کیا، اُس نے دنیا کو اس اعتقاد کی دعوت دی کہ کائنات کی ہر شے کا صدور، اللہ تعالیٰ سے ہے اور تم کو عالم کون میں یہ مختلف ظہور، اور گوناگوں مخلوق، زمین کی تاریکیوں میں ایک ”دانہ“ سے لیکر برجوں والے آسمان تک جو کچھ نظر آتا ہے وہ سب اُسی سے صادر ہوا، اُسی سے قائم ہے اور اسکا تمام نظام اسی کے دستِ قدرت میں ہے۔

اور جس طرح اُس نے انسان کو ہستی عطا کی اُسی طرح اُس کے لئے ایک نظام بھی بنایا کہ جس کی وہ پیروی کرے، اور ایک راہ بتائی کہ جس پر وہ گامزن ہو، اور اُس کے لئے پھائی اور انصاف جیسے امور مقرر فرمائے، اُن کے کرنے کا اس کو حکم دیا، اور اُن پر گامزن ہونے پر دنیا میں کامیابی و کامرانی، اور آخرت میں انواع و اقسام کی نعمتوں کو اُس کی جزا مقرر فرمائی اسی طرح ان امور کے برعکس جھوٹ اور ظلم جیسے امور کو ردائےِ تباہی سے روکا، اور اُن کے مرکب کو ڈرایا، اور دنیا میں بدبختی، اور آخرت میں عذاب کو اُس کے لئے سزا تجویز کی

ان الله يامر بالعدل والاحسان بیشک اللہ حکم دیتا ہے انصاف، احسان، اور

وايتاء ذى القربىٰ وينهى قربت والوں سے سلوک کرنے کا، اور منع

عن الفحشاء والمنكر والبغىٰ . کرتا ہے بیودگی، بُرائی، اور سرکشی سے۔

من عمل صالحاً من ذكرا وانثىٰ جو مومن مرد یا عورت نیک عمل کرے گا ہم یقیناً اُسکو

وهو مؤمن فليخيهِنَّ حَيَاةً طيبةً اچھی زندگی بخشینگے اور بلا ریب اُن کے اعمال

نہی سے علم دیا، اور اُن کو ”فرض“ کی حیثیت بخشی مثلاً جان، مال اور آبرو کی حفاظت۔۔۔
 اسی لئے نظامِ عالم میں قتل، چوری، ہتان اور زنا جیسے امور سب سے بڑے گناہ قرار پائے۔
 اور جن امور میں مخلوق خدا کی صرف خیر و فلاح ہی مضمحل ہے اُن کی ترغیب دی، اور مختلف
 راہوں سے ان پر عامل ہونے پر آمادہ کیا، اگرچہ اُن کے اختیار کرنے میں اُس نے ”ترکِ فرض“
 کی طرح سابق میں ذکر کردہ امور کی طرح وعید اور خوفِ عذاب نہیں سنایا، مثلاً عیادتِ مریض،
 مروت، وغیرہ۔ بہر حال وہ بھی اخلاقی نظام کو وحیِ الہی کے زیر اثر تسلیم کرتا ہے۔

عرب اور بحثِ علمی | عرب میں ”حضارۃ“ اور ”مدینۃ“ کے بعد میں بھی بہت کم افراد ایسے
 ہوئے ہیں جنہوں نے ”اخلاق“ پر علمی بحث کی ہو، اس کی وجہ یہ ہو کہ انہوں نے اس پر فاعلت
 کر لی کہ وہ اخلاق کو ”دین“ کی راہ سے معلوم کر لیں، اور انہوں نے اس کی ضرورت نہ سمجھی کہ
 غیر دین کی بنیاد کے متعلق علمی بحث کو کام میں لائیں یہی وجہ ہے کہ جن علماء اسلام نے ”اخلاق“
 پر کتابیں لکھی ہیں اُن کے لئے ”دین“ بہت بڑی اساس و بنیاد رہا ہے۔ جیسا کہ تم غوالی، اور
 اور مادر دی کی کتابوں میں پاتے ہو۔

لے مباحثہ اخلاق میں ہمیشہ سے دورائے رہی ہیں ایک اربابِ مذاہب کی اور دوسری اصحابِ عقول کی،
 اصحابِ عقول سے وہ جماعت مراد ہے جو کسی مذہب کو اپنا رہنما نہیں بناتی بلکہ صرف اپنی عقل تک تمام
 معاملات کو محدود رہتی ہے۔ اربابِ مذاہب کا عقیدہ یہ ہے کہ ”عقل“ چونکہ دوام اور فاسد افکار میں ملوث
 اور زمانہ کی حدود میں محدود ہے اس لئے اس کے احکام ”ماضی کے واقعات و حالات، سال کے مشاہدات
 اور مستقبل کے دور رس افکار سے نتائج اخذ کرنے کے بعد نتیجہ اور ظنِ غالب کی صورت میں صادر ہوتے ہیں
 اور درانت اور ماحول سے متاثر ہو کر اس کے احکام میں نت نئے انقلابات ہوتے رہتے ہیں، اس کے
 برعکس مذہبی احکام کا نشا وں بعدِ خدا کے تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم ”وحیِ الہی“ ہو (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۰۹ پر)

”ماہم جن علماء نے .. اخلاق“ پر علمی بحث کی ہے اُن میں بہت مشہور ابو نصر فارابی متوفی ۳۳۹ھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۸)، جو یقین اور علم صحیح کی اساس پر قائم ہے۔ اور چونکہ تخمین اور ظن پر یقین اور علم حقیقی کو بر صورت ترجیح حاصل ہے اس لئے علم اخلاق کی اساس و بنیاد ”وحی الہی“ پر قائم ہونی چاہئے نہ کہ عقلی ظن و تخمین پر اُن کے نزدیک عقل بیکار شے نہیں ہے بلکہ وہ اس کو: ظن کی ایسی روشنی تسلیم کرتے ہیں جو حق و باطل میں بے لاگ تمیز کرنے کے لئے باہر کی روشنی ”وحی الہی“ کی اُسی طرح محتاج ہے جس طرح آنکھ کے اندر کی روشنی شاہدہ کے لئے خارجی روشنی کی محتاج رہتی ہے۔

ان دونوں رایوں میں خطا و صواب کی بحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقتِ ثابۃ ہے کہ اصحابِ فلسفہ و معقولات ”علم اخلاق“ پر بحث و نظر کے بعد ”مثیل اعلیٰ“ کے حصول کے لئے جس ترقی کی حد تک پہنچے ہیں وہ تمام تعلیم ”مذہبی علم الاخلاق“ سے بہت قریب ہوتی جا رہی ہے، اور ساڑھے تیرہ سو برس پہلے اخوتِ انسانی کی جو تعلیم تکمیلِ دین کے نام سے ”شعبہ اخلاق“ میں دی گئی تھی ”علمی مباحث اخلاق“ کا آخری نقطہ بھی آج کے دورِ ترقی میں اُس سے ایک انچ آگے نہیں بڑھا۔

اور علم الاخلاق کی علمی تاریخ کا جو دور سیاسی، علمی، مذہبی اور شعبہ ہائے زندگی میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ نبوت اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے دورِ خلافت میں نمایاں رہا۔ فلسفہ کے زیر اثر مباحثِ اخلاق کی علمی تاریخ کا موجودہ دورِ عروجی اُس کی مثال پیش کرنے سے عاجز ہے۔ اس لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ علماء اسلام نے ”علم الاخلاق“ پر علمی بحث کرنے سے کبھی بھی گریز کیا ہے، ابن رشد، راغب اصفہانی، غزالی، ابن قیم، دلی اللہ دہلوی جیسے علماء اسلام نے عقل و نقل دونوں طریقوں سے اس علم کو روشن کیا ہے۔ اور اُن کی ہیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ عقلی مباحث کی زیادہ سے زیادہ مدد کی جائے۔ کیونکہ اُن کو یقین ہے کہ یہ مباحث جس قدر ترقی پذیر ہوتے جائینگے اصل حقیقتِ مختلف ہوتی جائیگی اور وقت آئیگا کہ محبتِ اخوتِ عام کی وہ تعلیم جو مذہبِ حق نے دنیا کے سامنے پیش کی ہے تمام دنیا کا مذہب بن جائے۔

اور ابو علی ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ھ) اور اخوان الصفا کی جماعت ہے۔ اور یہ علماء چومکہ فلسفہ یونان کا درس دیا کرتے تھے، اس لئے اخلاق میں بھی یونانی آراء کو بحث میں لاتے تھے۔ اور شاید اخلاق میں علمی بحث کا سب سے بڑا مفکر ابن مسکویہ متوفی ۴۲۱ھ ہے۔ اُس نے اس فن میں مشہور عالم کتاب ”تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق“ تصنیف کی اور اُس میں علمی مباحث پر بہت کافی روشنی ڈالی اور یہ ارادہ کیا کہ اپنی کتاب میں افلاطون، جالینوس اور ارسطو کی تعلیمات کو اسلامی تعلیمات کے ساتھ ملا کر پیش کرے، اس کی بحث میں ارسطو کی تعلیمات کا غلبہ نظر آتا ہے، اور بہت سے مقامات پر تو وہ بے خوف ہو کر اُس کی طرف نسبت کر دیتا ہے اور ”علم النفس“ کی بحثوں میں اُس نے بہت زیادہ اقتباسات اُس ہی سے لئے ہیں۔

لیکن اکثر علماء عرب نے اُس کے طریقہ کو ناپسند کیا ہے، اور اسی لئے اس کو اختیار نہیں کیا، کیا اچھا ہوتا اگر وہ ”ابن مسکویہ“ کے نظریات میں وسعت پیدا کرتے اور جو اُس سے رہ گیا تھا اُس کو معلوم کر کے اضافہ کرتے اور اُس کے قدیم نظریوں میں سے جن کا بطلان جدید علوم کے ذریعہ سے ہو چکا ہے اُن کی جگہ صحیح نظریوں کو قائم کرتے،

ازمنہ حاضرہ میں علم اخلاق | پندرہویں صدی عیسوی کے آخر میں یورپ میں ”بیداری“ کی ابتدا ہوئی اور علماء یورپ نے یونان کے قدیم فلسفہ کو زندہ کرنا شروع کیا، سب سے پہلے اسکی ابتدا ”اٹلی“ نے کی اور اس کے بعد تمام یورپ میں یہ سلسلہ جاری ہو گیا۔

یورپ جو ہر طرف سے جمالت کی تاریکی میں گمراہ ہوا تھا اب اُس کی ”عقل“، خواب غفلت سے ”بیدار“ ہوئی، اور اس نے ہر شے کو نقد و بحث کی کوئی پر پرکھا شروع کر دیا، اور آزادی فکر کا علم بلند کیا، اور اس کی داغ بیل اٹلی کہ اشیا عالم کو جدید نظر سے دیکھے اور ہر شے کو نئے طریق پر قدر و قیمت عطا کرے۔

انکے سامنے عقل نے جن اشیاء کو نقد و بحث کے لئے پیش کیا ان میں اخلاق کے وہ مقدمات بھی تھے جن کو یونانیوں نے اور ان کے بعد کے علماء نے وضع کیا تھا، ان کو علماء جدید نے پرکھا، اور ان نئے علوم کے مقدمات کی مدد سے ”جن کا اکتشاف دورِ جدید ہی میں ہوا ہے“ جیسے کہ ظلم النفس و علم الاجتماع، اخلاقی بچوں میں وسوسہ دہی، اور اپنے مباحث میں ”واقعات“ اور ”حقیقت“ کی طرف رجحان ظاہر کیا، اور صرف خیالی نظریوں پر ہی اپنے مباحث کی اساس قائم نہیں کی۔ بلکہ انھوں نے یہ قصد کیا کہ اس عالم میں علمی زندگی کے ساتھ انسان میں جس قدر بھی ملکات و قویٰ ہیں ان کو ظاہر کیا جائے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اس جدید نظر نے فضائل کی قدر و قیمت میں بہت بڑی تبدیلی، اور عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا۔

مثلاً قرونِ وسطیٰ میں ”خسبِ لک“ کی جو زبردست قدر و قیمت تھی دورِ حاضر میں اس ”فضیلت“ کی وہ قیمت باقی نہیں رہی۔ اور ”عادل اجتماعی“ (جماعتی مساوات) کہ جس کی کل کوئی قیمت نہ تھی آج بہت بڑی قیمت رکھتا ہے۔

اور آج فرد و شخص کی اصلاح کی خاطر بحث و نظر اس جانب متوجہ ہو رہا ہے کہ نظمِ اجتماعی کا جو ماحول ”نوجوان مرد، اور عورت بڑھے اور بچے کو حادی ہو اس کی اصلاح از بس ضروری ہو اور جدید مباحثِ اخلاق کو اس لئے بھی فضیلت حاصل ہے کہ وہ حقوق و فرائض کو ثابت کرنے، اور فرد و شخص کے اندر جماعتی اور ذاتی معاملات میں جو اہم ہی و مہم کیلیت احساس کو پیدا کرنے میں بہت مفید ہیں۔

فرانسیسی فلاسفر و یگارت ۱۵۹۶ء - ۱۶۵۰ء، طغہ جدید کا بانی اور موٹس سمجھا جاتا ہے اس نے علم و فلسفہ کی راہ میں گامزن ہونے والوں کے لئے بہت سے نئے ”مبادی“ وضع

کہتے ہیں جن میں سے جب ذیل اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) کسی شے کو اُس وقت تک نہ تسلیم کیا جائے جب تک عقل اُس کی تفتیش اور اُس کے وجود کی تحقیق نہ کر لے، پس جو شے اتفاقی معلومات، یا تخمینی معلومات پر مبنی ہو یا جس کا وجود صرف عرف پر مبنی ہو اُس کو ہرگز تسلیم نہ کیا جائے۔

(۲) ہم کو بحث کی ابتدا بسیط اور آسان اشیاء سے کرنی چاہئے پھر اُن کے ذریعہ سے اُن اشیاء کی معلومات کرنی چاہئے جو زیادہ مرکب، اور ہار یک فہمی کے محتاج ہوں حتی کہ مقصد حاصل ہو جائے۔

(۳) ہم کو کوئی مقصد نہ اُس وقت تک تسلیم نہ کرنا چاہئے جب تک کہ ہم امتحان کے ذریعہ اُس کی تحقیق نہ کر لیں۔

دیکارت اور اُس کے پیروں کا میلان رو اقمین کے مذہب کی طرف ہے اور انھوں نے اُس کو باہم ترقی تک پہنچایا ہے جس طرح حسینی، ہومز، اور اُن کے پیروں، اہتقور کے مذہب کی طرف اُل ہیں، اور انھوں نے اُسی کے مذہب کو پھیلا یا ہے اُن کے بعد شغتبسری اور ہتھون آئے اور انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ انسان میں ایک ”حائے طبعی“ موجود ہے جو خیر کو شر سے خود بخود شناخت کرا دیتا ہے، جس طرح حواس کے ذریعہ سے خوبصورت اور بد صورت میں تمیز ہو جاتی ہے۔

علماءِ دورِ حاضر کو اس ”حائے“ کی شرح کے بارہ میں بہت زیادہ اختلاف ہے ہم اس کی پوری تشریح ”مذہبِ فراست“ کے موقع پر بخوبی کر آئے ہیں۔

لہ عقل خود را ہنایے کامل نہیں اور اختلافِ عقول اس کی روشن دلیل ہو اس لئے ”وحی الہی“ کے یقین کی روشنی عقل کے لئے از بس ضروری ہے۔ اور حقیقت تک پہنچنے کے لئے اس کی راہنمائی واجب و لازم ہے۔

اور دورِ ماضی میں بنسٹام (۱۷۴۸-۱۸۳۲ء) اور جون اسٹورٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ء) نے ابیتور کے مذہب کا رخ منفی میں "کے مذہب کی طرف پھیر دیا یعنی ان دونوں نے ابیتور کے نظریہ "سادتِ شخصیت" کو "سادتِ عامہ" کے نظریہ میں بدل دیا، اور ان دونوں کا مذہب یورپ میں بہت پھیلا، اور اس مذہب کا ان کے مذہب دیاست پر بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ اور "جرمن" (۱۸۳۶-۱۸۸۲ء) اور ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳ء) نے مذہبِ دارِ اقرار کو علمِ الاخلاق کے ساتھ منطبق کیا، جس کا مفصل حال تم کو معلوم ہو چکا ہے

اور ان جرمنی علماء میں سے کہ جن کا "ازمنہ حاضر میں" علمِ الاخلاق پر بہت بڑا اثر پڑا ہے "ہیمنز" (۱۶۳۲-۱۶۷۷ء) اور "ہیگل" (۱۷۷۰-۱۸۳۱ء) اور "کاونٹ" (۱۷۲۴-۱۸۳۱ء) ہیں اور فرانسیسیوں میں سے "کوزن" (۱۷۹۲-۱۸۶۷ء) اور "اؤگٹ کٹ" (۱۷۹۸-۱۸۰۷ء) ہیں۔

اس مختصر بحث تفصیل میں اس قسم کے تمام علماء اور ان کے مذاہب کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ "جون اسٹورٹ میل" (۱۸۷۳ء) اور "اسپنسر" (۱۹۰۳ء) کے زمانہ سے اس وقت تک "اخلاقی بحث"، سابقہ نظریوں کی تفصیل و توضیح ہی کے اندر محدود رہی یا یوں کہئے کہ اُس عہد سے اس سلسلہ میں کوئی جدید نظریہ منکشف نہیں ہو سکا۔ البتہ علماء نے ان کی تویح، اور ان کو عملی زندگی پر منطبق کرنے میں بہت کافی جدوجہد کی ہے۔

تیسری کتاب

علمی اخلاق

اجتماعی وحدت اور فرد کا اس کے ساتھ علاقہ

انسان کے کسی حصہ جہم میں اگر کوئی تکلیف ہو جاتی ہے تو اس کا درد صرف اُسی مخصوص حصہ تک محدود نہیں رہتا بلکہ تمام ”جہم“ و رد کی تکلیف محسوس کرنے لگتا ہے اور جب کبھی اس تکلیف کی انتہا موت پر ہوتی ہے تو جہم کے تمام اعضاء کی زندگی ختم ہو جاتی ہے یہ کیوں؟ اس لئے کہ جہم کے تمام اعضاء کے باہم ایذا بردست تعلق ہے کہ ایک کی مصیبت سے تمام جہم کا متاثر ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں ”سنگ و خشت“ کو لیجئے ان کے اجزاء کے درمیان کوئی رابطہ اور تعلق نہیں ہوتا اور ایک پتھر پر اگر کوئی حادثہ گزر جاتا ہے تو باقی حصہ پر اس کا مطلق اثر نہیں پڑتا، حتیٰ کہ ہم اگر ان میں سے ایک کو لیکر ریزہ ریزہ بھی کر دیں تو اس کا اثر اس ایک کے علاوہ کسی دوسرے پر کچھ نہیں ہوگا۔

ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم ”مثلاً انسان، حیوان، نباتات“ کو جسم عضوی کہا جاتا ہے اور دوسری قسم مثلاً پتھر، اینٹ وغیرہ (جادات) کو ”جہم غیر عضوی“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ان مادی اجسام کی طرح انسانی جماعتوں ”مثلاً کنبہ، برادری، گجر اور قوم“ کے جراثیمی جسم ہیں وہ مسطورہ بالا ہر دو اقسام میں سے کس قسم میں شامل ہیں؟

معمولی غور و فکر کے بعد اس کا جواب ہم خود اپنے اندر سے یہ پاتے ہیں کہ یہ اجتماعی اجسام بے شبہ ”جسم عضوی“ میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے چھوٹی سے چھوٹی جماعت کے اجزاء کی تحلیل کرنے سے یہ اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ افراد جماعت کو جماعت کے ساتھ اور جماعت کو افراد جماعت کے ساتھ وہی علاقہ ہے جو جسم عضوی اور اُس کے اعضاء کے درمیان پایا جاتا ہے یعنی جماعت کا وجود افراد جماعت پر موقوف ہے اور افراد جماعت میں سے ہر فرد کا نفع و نقصان جماعت کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے۔ اور دونوں اس طرح ایک دوسرے کے سہارے پر قائم ہیں۔

اب اسی طرح چھوٹی جماعتوں سے درجہ بدرجہ بڑی جماعتوں تک نظر ڈالنے تو آپ خود اس کا اندازہ کر سکتے ہیں مثلاً ان میں سے چھوٹی جماعت ”کنبہ“ ہے۔ یہ والدین، اولاد اور قریبی اعزہ سے بنتی ہے، ان میں سے ہر ایک فرد کا معاملہ باقی افراد کیساتھ باہمی اعتماد پر قائم ہے اور پوری جماعت، ”جماعتی حیثیت سے“ ہر فرد کی خدمت گزار ہے، اور ہر فرد، فرد کی حیثیت سے جماعت کا خادم،

اولاد کا کھانے، پینے، رہنے سہنے، اور پاکی و ستھرائی میں والدین پر بھروسہ کا معاملہ تو ظاہر ہے، لیکن والدین بھی اپنے بڑھاپے یا حاجت کے وقت اولاد پر بھروسہ کرنے پر مجبور ہیں۔ ان کی ستر و ثناد بانی کے لئے سب سے زیادہ اہمیت اور سب سے زیادہ قدر و قیمت اس ”سعادت مندی“ کو حاصل ہے جو اپنے متعلق وہ اولاد میں پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ ہماری محبت، اور نیاز مندی کے لئے دل و جان سے آمادہ ہے۔

درحقیقت زبان، یا عمل کے ذریعہ اولاد کا اپنے والدین کی تسکیر گزاری کرنا، اور اعترافِ محبت پر مبنی وادری کا ایسا ثبوت پیش کرنا کہ جس کی بدولت والدین کے دل میں بے اندازہ مسرت و شادمانی پیدا ہو، والدین کی حاجتوں اور آرزوں میں سب سے بڑی حاجت اور آرزو ہے۔ اور اولاد کے باہمی افراد کے تعلق کو بھی اگر بنظر غور دیکھا جائے تو ہر بچہ دوسرے بچوں پر اثر انداز، اور اسی طرح دوسرے سے متاثر پایا جائے گا، اور اگر کوئی انسان شرمِ معہی سے اس جماعتی زندگی سے الگ بھونرے تو میں پرورش پائے، اور گوشہ گیر بنا رہے تو اس کی زندگی حیوانِ مطلق کی طرح ”گوئی“ ہوگی، کیونکہ ہر بچہ اپنے بھائی بہن (وغیرہ) ہی سے ”مختلف پہلوؤں میں باہمی شرکت کی، تعلیم حاصل کرتا، اور لینے دینے کے طریقہ کو سیکھتا ہے، اُسے اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اُس کے ذمہ ضروری ہے کہ جب کسی سے مانگے، تو کسی کو دے بھی، اور یہ کہ اپنی بعض محبوب چیزوں کو نظر انداز بھی کر دے اور یہ کہ باہم ایک دوسرے کی نصرت و مدد کا طریقہ ضروری ہے اور وہ دیکھتا ہو کہ اس کائنات میں عموماً قویٰ ضعیف کی، اور بڑا چھوٹے کی مدد کیا کرتا ہے اور جس قدر بھی جس کی قدرت و امکان میں ہے اپنی مدد دوسروں کو پہنچاتا ہے۔

اسی طرح ”کنبہ“ کی ”جماعتی حیثیت“ کا معاملہ ہے، اس میں بھی جسمِ عضوی کے امتیازات نمایاں اور روشن نظر آتے ہیں کہ اگر ایک کو بھی کوئی مضرت پہنچ جاتی ہے تو تمام اعضاء درد مند ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک لڑکا بدطینت ہو جائے تو وہ سارے کنبہ کو ”سعادت“ و خوش بختی سے محروم کر دیتا ہے، یا اگر باپ، شرابی یا جواری ہو تو اس کی یہ بدخصلت پورے کنبہ کی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اور تمام کنبہ کی معاشرت کو تنگ، اور گھر کے پورے مالی و انتظامی نظام کو درہم و برہم کر دیتی ہے، اور ایک جاہل ”ماں“ سارے کنبہ

پر اپنی جہالت کا اثر ڈالتی ہے، اسی لئے بہت سے بچے محض ماں کی جہالت کی بدولت مصیبت اور پیدائشی خرابی میں مبتلا ہو جاتے اور بسا اوقات موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔ یہی حال ان جماعتوں کا ہے جو ”کنہہ“ سے بڑی اور مرتبہ کے اعتبار سے اُس سے زیادہ وزنی ہیں۔ مثلاً ”مدرسہ“، یہاں طلبہ، مدرسین، عملہ، یہ سب ایک ”جہم عضوی“ ہیں، ان میں سے ہر شخص اپنے شخصی عمل سے مدرسہ کی عظمت کو بلند بھی کر سکتا ہے اور پست بھی، کیونکہ لوگوں کے ذہنوں میں ”مدرسہ“ کا نقشہ ”یا اُس کی قدر و قیمت کا اندازہ اُس کے افراد کی سیرت و خصلت کے پیش نظر ہی قائم ہو سکتا ہے۔

یہی حال ایک جماعت یا گروہ کا ہے کہ اگر اس کا ایک فرد کوئی نمایاں کام کر گزرتا، اور عظیم الشان کارنامہ کر دکھاتا ہے تو وہ ساری جماعت، اور پورے ”جہرگہ“ کی قدر و قیمت بڑھادیتا، اور اُس کے مرتبہ کو منزلِ معراج تک پہنچا دیتا ہے اور اگر ایک فرد سے بھی ذنائیت کا کام سرزد ہو جاتا ہے تو سارا ”جہرگہ“ ذلیل اور پوری جماعت ”بے آبرو“ ہو جاتی ہے۔ مشورشل ہے۔ ایک مردہ مچھلی تمام مالا ب کو گندہ کر دیتی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مدرسہ، یا جماعت، کی اصل قدر و قیمت خود اُس کے افراد کے اعمال کی ”پوئجی“ ہے جو ان سے صادر ہوتے رہتے ہیں۔

ان تمام اجتماعی علاقوں میں ”امت یا قوم“ ایک بڑا علاقہ ہے اور یہ ایسا ”جہم عضوی“ ہے کہ اکثر ”زبان“ یا ”دین“ ان دو اعتباروں سے اس میں وحدت کا علاقہ پیدا ہوتا ہے اور اس لحاظ سے ان پر ایک ہی قانون نافذ ہوتا ہے، اور اُس کے تمام افراد نفع و نقصان میں مشترک ہوتے ہیں۔

مثلاً ”مصری قوم“ یہاں اعتدال کے ساتھ ”نیل“، ہوتا ہے اور تمام مصری اس سے

فائدہ اٹھاتے ہیں، اور سال میں ایک مرتبہ ردی، کی بہترین کاشت ہوتی ہے اور وہ بھی قیمت پر فروخت ہوتی ہے اور کاشتکاروں کو اس سے اچھی فائدہ حاصل ہے اسلئے سارے مصر میں خوشحالی کی گرم بازاری ہے تاجر کو کاشتکاروں کے ہاتھ ”مال“ فروخت کرنے میں آسانی ہوتی ہے، زمیندار کو اپنے لگان وصول کرنے اور حکومت کو لگان حاصل کرنے میں، کوئی دشواری نہیں ہوتی، اور باہمی لین دین میں بھی خوب سہولت رہتی ہے، پھر ”زمیندار“ اپنے لگان پر قبضہ کرنے کے بعد مکان تعمیر کرتے، اور غیر آباد زمینوں کو آباد کرتے ہیں اور ان سے سمار، بڑھتی وغیرہ، اور پھر ان سے دوسرے پیشہ در اور کاروباری آدمی فائدہ اٹھاتے ہیں اور یہ سلسلہ پورے ملک میں اسی طرح چلتا رہتا، اور افسر و ملک کو خوشحال رکھتا ہے۔

اور قوم کے فوائد و نقصان میں مشترک ہونے کی سب سے بہتر مثال ”جغرافیائی“ مثال ہے۔ مثلاً یہ کہ ”جزیرۃ السوان“ جو مصری حدود میں ایک ”مقام“ ہے وہ اہل مصر کی ”فلاح“ میں بہت زیادہ اثر انداز ہے اہل مصر کو جس قدر پانی کی ضرورت ہوتی ہے یہیں سے حسب حاجت تمام اطراف و اکناف کو پانی ملتا ہے، اب اگر یہ منہدم ہو جائے اور کام نہ دے تو تمام مصری علاقہ کو سخت نقصان پہنچ جائے۔

اسی طرح بڑے مدارس، کالج و یونیورسٹی، جو قاہرہ میں قائم ہیں وہ فقط قاہرہ کے فائدہ ہی کے لئے نہیں قائم کئے گئے، بلکہ تمام مصری قوم کے نفع کے لئے ہیں اور ان میں تمام مصر کے بچے تعلیم پانے آتے ہیں۔

تم اس سلسلہ میں ”مزدوروں“ کی مجالس ہی کو دیکھو، مثلاً ریلوے ملازم یونین، مل مزدور یونین وغیرہ۔

کہ یہ جب کسی بات پر ”ہڑتال“ کر دیتے ہیں تو اُس وقت کتنے کام معطل ہو جاتے اور کس قدر مخلوق نقصان میں پڑ جاتی ہے؟

اس گزشتہ مثال میں یہ بھی کہہ دینا بے جا نہ ہو گا کہ امت یا قوم کو اپنے افسردہ کی بہت بڑی تعداد سے اُس وقت سخت سے سخت نقصان بھی پہنچ جاتا ہے جب کہ وہ فضول کاموں میں مشغول رہتے، گندہ و بودار کو چہرہ دہلی میں آباد ہوتے ہیں جہاں نہ صاف ہو گا گذر رہے اور نہ سورج کی شعاعیں اُس کی خراب فضا کو صاف کرتی ہیں اور اس بنا پر ان کی تندرستیاں خراب اور عمریں کم ہو جاتی ہیں اور بیچارگی، اور ناکردگی اُن پر اس طرح چھا جاتی ہے کہ وہ اپنے کاموں کو اچھی طرح انجام نہیں دے سکتے، اور اُن میں کا اکثر حصہ ”قوم“ کے لئے ”بار“ ہو جاتا ہے۔

در اصل اُن کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ایک مریض اور عاجز عضو، زندہ جسم میں خرابی پیدا کر دیتا ہے۔

نیز جس قوم میں شرابی، بخواری یا جاہل زیادہ ہوں اُس قوم کے ”قومی جسم“ کو ہرگز ہرگز صحیح اور تندرست نہیں کہا جاسکتا، اور وہ ہر وقت خطرہ میں گرفتار رہے کیونکہ جس طرح جسم کا ہر عضو اُس کو فائدہ یا نقصان پہنچاتا ہو، قوم اور امت کا جسم بھی اپنے افراد سے اسی طرح نفع و نقصان حاصل کرتا ہے، مثلاً طلبہ، اپنی قوم کے مال اور اُسکی کی جدوجہد سے اس لئے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ کل اُن کے علم و عمل سے اُن کی قوم فائدہ اٹھائے گی، اور یہی حال تمام کارکنوں کا ہے، مدرسین، تاجر، کاشتکار، بڑھئی، وغیرہ سب قوم کے اجزا ہیں جو اُس کے جسم کو بناتے اور سنوارتے ہیں، اور قوم کے عضو کا ہر فرد قوم کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے پس ایک اچھا استاد اپنے تمام شاگردوں میں اخلاقِ صالح کی روح پھونک دیتا، اور اُنکو

نیکی سے قریب تر کر دیتا ہے، اور پھر اُن کی تقلید دوسرے کرتے ہیں۔

اسی طرح منصفِ حاکم، لوگوں میں انصاف پھیلاتا ہے اور لوگ اپنے حقوق کے بارہ میں مطمئن نظر آتے ہیں، اور صاحبِ حق کو یہ یقین رہتا ہے کہ وہ اپنی دادِ رسی کو ضرور پہنچے گا، اور مجرم، جرم کی سزاؤں کا خیال کر کے جرم پر جرات کرنے سے باز رہے گا، اور ہر ایک کاروباری اپنے کام میں زیادہ سے زیادہ محنت اس توقع پر کرے گا کہ اُس کو اس کی محنت کا صلہ خاطر خواہ ملے گا، اور اگر کسی نے بھی اُس کے حق کو غصب کیا تو حاکم اُسکی جانب سے کفیل موجود ہے۔

اس کے برعکس اسی طرح بُرے اُستاد اور زراشی حاکم، کے معاملہ کو دیکھتے۔ غرض، انسان، کسی طرح اثر سے خالی نہیں رہتا خواہ ہماری آنکھیں اُس کو نہ دیکھ سکیں۔ تم ایک نال کے سایہ کو نہیں دیکھتے اگرچہ وہ ضرور ہوتا ہے لیکن اگر اُسی کے ساتھ چند بال اور جمع کر کے دیکھو تو پھر سایہ صاف نمایاں نظر آئے لگتا ہے۔

اور یہ ”اثر“ انسان کے اچھے اور بُرے اعمال کے مختلف درجات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے اور قوم کی ترقی کا ”پیمانہ“ اُس کے افراد کے مجموعہ اعمال کے اعتبار سے ہی بتا ہے۔

اور علم کے اس دورِ آخر میں تو علماء کی بحث و فکر ترقی و کمال کے اُس درجہ معراج تک پہنچ گئی ہے کہ اب اُن کی دستِ نظر نے ”اخوتِ عام“ کے نظریہ کو ضروری قرار دے دیا ہے۔ یعنی اُن کے نزدیک ”تمام عالم انسانی“ جنس، رنگ، دروپ، بول چال، اور مذہب کے اختلاف کے باوجود ایک ہی جمِ عضوی ”انسانیت“ کے افراد و اعضاء ہیں اسی لئے ہر ایک قوم، دوسری اقوام پر اپنا اثر ڈالتی ہے، اور صنعت و حرفت، تجارت

معارف و علوم و اخلاق میں ایک دوسرے کو متاثر کرتی رہتی ہے۔

اب خود غور فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ نے ”فلاح و بہود کے مختلف اسباب“ کائنات کے صرف ایک ہی حصہ کو عطا نہیں فرمادیئے بلکہ اُن کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا ہے مثلاً ایک حصہ کو اگر خام اجناس کے لئے مالدار بنایا ہے تو ”کانوں“ کے لئے دوسرے حصہ کو۔ اسی طرح ایک معادن کی فراوانی رکھتا ہے تو خام اجناس میں دوسروں کا محتاج ہے اور اگر دوسرا خام اجناس کی ہتھات کا مالک ہے تو معادن سے استفادہ کے لئے دوسروں کا دست نگر رہا۔ ہر حال ہر ایک قوم اور ہر ایک خطہ دوسری قوم اور خطہ سے فائدہ اٹھاتے بھی ہیں، اور فائدہ پہنچاتے بھی ہیں۔

ایک عربی شاعر کہتا ہے۔

الناس للناس من بدو و حاضرق بعض لبعض وان لم يشعروا خدوم

شہری ہو یا دیہاتی ”انسان“ انسان کے لئے بنایا گیا ہے اور خواہ کسی کو اس کی خبر بھی نہ ہو

مگر ہر ایک دوسرے کا خدمت گزار ہے

جنگ عمومی میں کس ذہنیں دیکھا کہ ہر ایک قوم خواہ وہ غیر جانبدار ہو یا برسرِ پیکار، سخت دشواری و تنگی میں اس لئے مبتلا تھی کہ ہر ایک کو دوسری قوم کے یہاں کی خبروں کی احتیاج رہتی تھی اور جنگ کی وجہ سے اُن کی درآمد و برآمد آسانی کے ساتھ ناممکن ہو گئی تھی۔

اسی حقیقت کے لئے کہ ”جنس بشری ایک جسم ہے اور اقوام میں سے ہر قوم اُس کا عضو“ جنگ کے نظریہ پر بحث کرنے والے علماء کے دماغ میں یہ یقین پیدا کر دیا ہے کہ ”جنگ“ کامیاب حربہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر جسم کے ایک عضو کو معمول بنا کر دوسرے عضو کی نشوونما کرنا چاہیں تو ہمارے عمل کا کام ناپسند ہو گا۔ اسی طرح جنس بشری کے اس ”جسم“ کے ایک عضو کو ترقی

دینے کے لئے دوسرے عضو کو تباہ کرنا غلط طریق عمل ہے۔

علماء کی یہ جماعت ہر وقت اس آرزو میں لگی رہتی ہے کہ اقوام کے درمیان سے مخالفانہ اور محاربانہ جذبہ جاتا رہے تاکہ جنگ کے امکانات باقی ہی نہ رہیں، اور اس کیلئے انھوں نے ایک ”مجلس“ کی طرح ڈالی ہے جو قوموں کے درمیان اسی طرح ”باہمی تضایا“ کو فیصلہ کرے جس طرح ”حکے“ افراد کے تضایا کو فیصلہ کیا کرتے ہیں، یہی وہ مجلس ہے جو ”مجلسِ اقوام“ کے نام سے موسوم ہے۔

ان اہل نظر کا یہ خیال ہے کہ اقوام کے درمیان خصائل و عادات کا طبعی اختلاف اُن کے درمیان اُلفت و محبت پیدا کرنے کے لئے مانع نہیں ہے، جس طرح ایک کنبہ کے افراد میں مرد و عورت اور تند و نرم، ہونا اُن کی ”یکسانی“ اور اُن کے ”جسم واحد“ ہونے کے منافی نہیں ہے۔

لے مذہبی جانب داری و الگ ہو کر تاریخِ اُمی کے صفحات شاہد ہیں کہ ”اخوتِ عام“ کا جو نظریہ آج جدید علمی اکتشافات اور وسعتِ نظر کا مرہون منت بتایا جاتا ہے وہ ساڑھے تیرہ سو برس پہلے ایک انقلابِ آفریں پیغام ”اسلام“ کے ذریعہ دنیا کے سامنے آچکا ہے۔ اور اس کے علمی دلائل (دلائلِ قرآنی و حدیثی) کا علمی زندگی میں بھی بہترین مظاہرہ کیا جا چکا ہے۔

اُس نے عام فلاح و بہبود کو جغرافیائی، لسانی، اور نسلی حدود میں محدود نہیں رکھا اور اعلان کیا کہ جہاں تک انسانیت کا تعلق ہے اُس میں تمام انواعِ انسانی مساوی ہیں۔

الناس کلہم مساویۃ (الحديث) تمام انسان عام انسانی حقوق میں برابر ہیں۔
لا یرحمہ اللہ من لا یرحمہ الناس جو انسانوں کے ساتھ رحم کا برتاؤ نہیں کرتا،
(بخاری) اللہ تعالیٰ بھی اُس پر رحم نہیں کرتا۔

! ایں ہنہ یہ ارباب نظر باوجود اس نظریہ کے تسلیم کر لینے کے کہ ”تمام انسان بنبر لہ جسم

دبئیہ مائیں صفحہ ۲۲۲) اُس نے قومیت و وطنیت کے ان محدود خال کو تسلیم نہیں کیا جو یورپ کے ”نظریہ قومیت“ سے موسوم ہے اس لئے کہ یہ عام خدمتو انسانی کے جذبات کو فنا کرتا، اور استحصال منافع اور معاشی دستبرد کی خاطر ملکوں اور قوموں کے درمیان نفرت و عداوت اور جنگ و جہل کی طرح ڈالتا ہے۔

اسی لئے اُس کے ”عالمگیر برادری“ کے نظریہ کا اسلوب دعوت اور طریق پیغام اس جدید نظریہ ”اخوت عام“ سے جدا ہے وہ انسانی اخوت و مساوات کے لئے اعتماد اور نظام عمل کا ایک مکمل نقشہ پیش کرتا، اور تمام دنیا انسانی کو ایک سلک میں منسلک ہو جانے کی دعوت دیتا ہے گویا تمام عالم کو ایک نئے انقلاب میں ڈال کر بغض و حسد، بدعلی و بدکرداری جیسے اجتماعی امراض کا قلع قمع کرتا ہے اُس کی اخلاقی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ ”عالمگیر اخوت“ کے پیغام کے لئے ”مکارم اخلاق“، اور روشن دلائل ”بہترین اسلحہ ہیں، اور یہ کہ ”مادی جہل و پیکار“ سے یہ مقصد عظیم حاصل نہیں ہو سکتا۔ تاہم وہ اس کو ضروری سمجھتا ہے کہ اس پیغام حق کے لئے جب فتنہ پر فتنہ پردازیاں کر کے سد راہ بن جائیں اور تمام ذرائع امن و صلح ان کے افہام و تفہیم میں بیکار اور کند ثابت ہوں تو جس طرح جہاد زدہ عضو کو تراش کر جسم انسانی کے باقی اعضاء کو محفوظ کرنا ضروری ہے اسی طرح ”وحدت اجتماعی کے جسم“ کے اس فاسد عضو کو ”جہاد“ کے ذریعہ کاٹ ڈالنا واجب ہے۔

وَقَاتِلُوا فِيْهِمْ اور اللہ کی اُن سے رہو تا آنکہ فتنہ و فساد

حَتّٰی لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّ يَكُوْنَ کی جڑ کٹ جائے اور دین سب کا سب اللہ کے

الدِّیْنُ كُلُّهُ لِلّٰهِ واسطے ہی رہ جائے یعنی اغراض بے جا کی

(افعال) فتنہ سامانی اُس کے درمیان مائل نہ ہو سکے)

اور جب یہ صورت حال باقی نہ رہے تو پھر ”امن و آشتی“ ہی اصل مقصد ہو (بقیہ مائیں ملاحظہ ہو صفحہ ۲۲۲ پر)

واحد ہیں پھر قوموں کو ”وطنیت“ اور ”قومیت“ کے نظریہ کی دعوت دیتے رہتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب تک ”اقوام“ اصل حقیقت سے جدا رہ کر وطنیت، قومیت کی دعوت دیتی رہیں گی، اُس وقت تک کسی ایک قوم کا اپنی وطنیت یا قومیت کو فنا کر دینا خود اپنی تباہی و بربادی کو دعوت دینا ہے اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اول تمام قومیں اصل حقیقت کو سمجھ لیں اور پھر متحد ہو کر ہمیشہ کے لئے اس جذبہ ”وطنیت و قومیت“ کو ختم کر دیں

لوگوں نے اس ”اخوتِ عام“ کے سمجھنے میں پیشقدمی کی، اور اُس کی وجہ سے اقوام کے درمیان روابط اور باہمی منافع بہت مضبوط ہو گئے، اقوامِ عالم کے درمیان ریلوں کا ایک طویل سلسلہ جاری ہو گیا، اور سمندروں میں جہاز کی آمد و رفت قائم ہو گئی، اور خشکی و تری دونوں راہوں سے قوموں میں ربط و ضبط پیدا ہو گیا، اور انسانی مصالح کے پیشِ نظر بہت سے معاہدے مرتب ہو گئے، مثلاً ڈاک، ٹیلیگراف، ریل کے رسل و رسائل میں عالمگیر اتحاد و اتفاق قائم ہو گیا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۳) اُس کی تعلیم میں یہ سب سے بڑا گناہ ہے کہ ذاتی مفاد، استحصال بالجبر، اور جوع الارض کی خاطر حاکمانہ اقتدار کی خاطر ایک قوم، دوسری قوم کو اپنا ”زرق“ اور ”نصیب“ سمجھے۔ رہا یورپ کے جدید نظریہ ”اخوتِ عام“ کی تعلیم کے لئے ”جلسِ اقوام“ کا قیام تو اہل نظر کی نظر میں چند جابرانہ طاقتوں نے مفاد ذاتی اور ضعیف اقوام کو ہضم کرنے کیلئے اس کو قائم کیا ہے، اور یہی اُس کی عملی زندگی کا نقشہ ہے اور موجودہ یورپ کے جنگی حالات اسی کے شاہدِ عدل ہیں۔

لہٰذا یہ صحیح نہیں ہے کہ ان معاملات کی بنیاد فلسفہِ اخوتِ عام پر قائم ہے بلکہ اس کی تہ میں سرِ فِاتی جذبہ ضرورت و حاجت کام کر رہا ہے۔

اور اس کی مزید دلیل کے لئے وہ امور بھی پیش کئے جاسکتے ہیں جو آجکل ہم اقوام کے درمیان زیر بحث پاتے ہیں مثلاً وزن، اور پیمانوں، میں یکسانیت، ایک عام آسان زبان کا ہمہ گیر رواج، ایسی انجمنوں کا قیام جو تمام اقوام میں ایک نام پر جماعت بنانا چاہتی ہیں جیسا کہ آئسٹر اکیوں کی انجمن، وغیرہ وغیرہ۔

”جماعتوں“ اور افراد کے درمیان جو نسبت ہے (یعنی جسم اور اعضا، جسم کی سی نسبت) اُس کا حال آپ گزشتہ ادراک میں مطالعہ کر چکے ہیں۔

حقیقت حال یہ ہے کہ انسان نہ صرف کسی ایک بلکہ بہت سے روابط کے ساتھ ناگزیر طور پر مربوط ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے کنبہ کا بھی عضو ہے، شہر و قریہ کا بھی، قوم کا بھی فرد ہے اور پھر تمام انسانی دنیا کا بھی۔

علماء عقل کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ انسان اپنی جبلت و خلقت سے ”مدنی الطبع“ ہے یا اس کا اٹھنا ہے کہ اُس نے اپنی مرضی سے بعض ذاتی حقوق اور شخصی آزادی کو دوسروں کے مفاد پر قربان کر دیا ہے اور اس فاسطیج جماعتی زندگی اختیار کر لی ہے۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ وہ اپنی مستقل زندگی اور مستقل معیشت رکھتا ہے وہ اپنے ہی لئے جیتا ہے، اور اپنے ہی لئے جدوجہد میں مصروف رہتا ہے، لیکن یہ سوچتے اور دیکھتے ہوئے کہ اُس کی زندگی کی تکمیل ذاتی شخصی زندگی سے اُتر کر جماعتی زندگی سے ہو سکتی ہے اُس نے اپنی مرضی سے اجتماعی زندگی کا فرد بننا منظور کر لیا تاکہ فائدہ پہنچانے، اور فائدہ حاصل کرنے کا لطف اٹھاسکے۔

دوسری جماعت کا یقین ہے کہ انسان اپنی فطرت میں جماعتی زندگی کا محتاج ہے

اور بغیر اجتماعیت کے اس کی زندگی ناممکن ہے۔

ہر دُور آراء میں سے کسی ایک کی ترجیح کا اگرچہ یہاں موقعہ نہیں ہے تاہم یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسانیت کی تاریخ اس کی شاہد ہے کہ انسان قدیم سے ”مدنی الطبع“ اور ”جماعتی زندگی کا خوگر“ ہے۔ اور ہر ایک فرد انسان دوسروں کی زندگی پر اثر انداز بھی ہے اور اُس سے متاثر بھی۔

نیز ”فرد“ اپنی ہر متعلقہ شے مثلاً خوراک، لباس، مکان، علم و خلق میں جماعت کا محتاج نظر آتا ہے۔ اور اگر اُس سے وہ تمام علالت حذف کر دئے جائیں جو جماعت کی بدولت اُس کو حاصل ہوتے ہیں تو پھر اُس کے پاس کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا۔ بلکہ اُس کا جسم عقل، اور خلق جیسے اہم عطیات بھی ”خالق کائنات نے“ اُس کو جماعتی علالت کے لئے ہی عطا فرمائے ہیں اور یہ سب جماعتی زندگی ہی کے اثرات ہیں۔

اور یقیناً ”ابن طفیل“ نے اپنے رسالہ ”حجی بن یقظانی“ میں بہت سخت غلطی کی ہے

لے ابن طفیل اندلس کا مشہور فلسفی ہے ۱۱۳۵ء میں وفات پائی۔ اُس نے ”حجی بن یقظان“ کا ایک قصہ لکھا ہے اور قصہ کا ہیرو ”حجی“ کو بنایا ہے ”حجی“ ایک ایسے جزیرہ میں آباد تھا جہاں کوئی انسان موجود نہ تھا، اور کسی دوسرے جزیرہ سے بھی اُس کا تعلق نہ تھا، اُس نے اپنے عقل کے زور سے منطقی بحثیں پیدائیں اور بسیط مرکب تک پہنچنے کو حل کیا حتیٰ کہ وہ ”اللہ تعالیٰ“ کے اعتقاد تک پہنچ گیا، اس قصہ سے ابن طفیل کا مقصد ”شریعت“ اور ”عقل“ کے درمیان مطابقت دینا ہے اس کتاب کا ترجمہ لاطینی میں کیا گیا اور ۱۶۷۱ء میں یہ ترجمہ سامنے آیا۔ اور بعد میں اسی کے قدم بقدم انگریزی مصنف ”دلیو“ نے ایک فرضی قصہ تصنیف کیا، اور اپنی کتاب کا ہیرو ”رابنن کروسو“ کو بنایا۔ رابنن کا جہاز ایک جزیرہ میں جا کر ٹوٹ گیا۔ اور وہ تنہا اس میں رہنے پہنچے گا، اور پھر اُس نے اپنی عقل کے زور سے بہت سے امور کو حاصل کیا۔

جزیہ بیان کیا کہ۔

”جی نے ————— فکر و غور کے ذریعہ ————— کائنات کے بھید خود بخود معلوم

کئے اور اثبات کے باریک مسائل کو بذات خود حل کر لیا۔

ابن طفیل نے یہ خیال نہ کیا کہ یہ ”مسائل“ بغیر سیکھے نہیں آسکتے اور تسلیم و تعلم ”اجتماعی زندگی“ کے بغیر ناممکن ہے۔ بعینہ اسی غلطی میں ”دلیفو“ اپنی کتاب روٹن کرکٹو میں مبتلا ہوا اور سخت ٹھوکر کھائی۔ اس لئے کہ جس طرح ایک عضو جب جسم سے کٹ کر الگ ہو جاتا ہے تو بیجان ہو جاتا ہے ”مثلاً ہاتھ کا جسم سے الگ ہو جانا یا پتہ کا درخت سے جدا ہو جانا“ اسی طرح انسان جب اپنی ”جماعت و اجتماعیت“ سے الگ ہو جاتا ہے تو فنا ہو جاتا ہے اور اُس کی کوئی قیمت نہیں رہتی، کیونکہ انسان کے اعمال، اغراض، اور عادات، کی ”جماعتی زندگی کے بغیر“ کوئی قیمت ہی نہیں ہے۔

بنابراین ”سچائی کا خیر ہونا اور جھوٹ“ کا شر ہونا اُس وقت تک کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا جب تک کہ وہ ایسے انسان سے وابستہ نہ ہو جو جماعتی زندگی بسر کرتا ہے، اور اگر یہ نہیں تو پھر کوئی خیر، ”خیر“ نہیں اور کوئی شر ”شر“ نہیں ہے اور اگر اس سے بھی زیادہ گہری نظر سے ہم کام لیں تو ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ اگر انسان ”جماعتی زندگی“ سے الگ رہنا بھی چاہو تو یہ اس کے امکان سے باہر ہے۔ اور اگر وہ اس کا قصد کر لے تو ”موت اور زندگی“ کے لئے جو امداد اُس کو جماعتی زندگی سے حاصل ہو سکتی تھی اُس سے وہ قطعاً محروم ہو جائے گا۔

فرد پر جماعت کی تفصیلات کیلئے یہ مختصر مگر ثنائی بحث حقیقت کی آئینہ دار ہے اور ان دونوں کے باہمی روابط و علاق کی تفصیل کی ذمہ دار، لہذا افراد کیلئے از بس ضروری ہے کہ وہ جماعت کی فلاح و خیر کی سی میں تا بہ مقدمہ کامزن رہیں اور اُس کے احسانات کا نعم البدل دینے کیلئے ہمہ تن سرگرم عمل نہیں

قانون اور رائے عامہ

”جماعت“ پر قانون اور رائے عامہ، بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں، وہ لوگوں کو حد سے متجاوز ہونے، اور خواہشاتِ نفس کو جراتِ بیجا کرنے سے باز رکھتے ہیں، اور ایسے اعمال کا خوگر بناتے ہیں جو اکثر ”جماعتی ذمہ داریوں“ کے محافظِ ثبات ہوں، لوگ اول ان دونوں کی موافقت، سنا کے خوف سے کرتے ہیں اور پھر یہی ”خوف آہستہ آہستہ“ ”عادت“ میں تبدیل ہو جاتا ہے اور پھر ”عادت“ کے بعد وہ عمل کو اس شعور کے ساتھ کرنے لگتے ہیں کہ یہ ”خیر“ ہے۔ اور انسان کا حقیقی ملمح نظر تو اس سے بھی آگے ہے قانون اور رائے عامہ کا جو ”اثر“ جماعت پر پڑتا ہے ہم اُس کو جَدِ اُجدایاں کر دینا مناسب سمجھتے ہیں تاکہ مسئلہ زیادہ صاف اور واضح ہو جائے۔

قانون | جماعت کے لئے ”قوانین“ اس لئے وضع کئے جاتے ہیں کہ یہ جماعت میں عدل و انصاف کو نمایاں کریں اور ان کے نفاذ کے لئے موافقت و مساعدت کریں یہ قوانین، اپنے ادا و نواہی کو لوگوں کی رضا و عدمِ مضاد دونوں حالتوں میں نافذ کرتے ہیں۔

البتہ ان قوانین کی حیثیت اُس وقت بہت کم رہ جاتی ہے جبکہ وہ وحشی اقوام کے لئے وضع کئے گئے ہوں کیونکہ وہ قوانین کا احترام کرنے یا اُن سے مرعوب ہونے کے عادی نہیں ہوتے۔ اسی طرح وہ اس وقت بھی بے اثر ہو جاتے ہیں جبکہ وہ ایسی قوم کے لئے بنائے گئے ہوں جو اپنے اخلاقی ترقی اور حکیمانہ زندگی کے اُس درجہ کو پہنچ گئی ہو جہاں اُن کے لئے کسی دنیوی قانون کی حاجت ہی باقی نہ رہے مگر ابھی تک کوئی قوم

اس رتبہ عالی کو نہیں پہنچی۔

اور جبکہ قوانین وضعی، لوگوں کے حالات کے تابع ہیں، اور اُن کے مظاہر میں سو ایک منظر۔ تو اگر آج اُن میں کوئی ایسی نئی کیفیت پیدا ہو جائے جو قانونِ جدید کی مقتضی ہو تو ضروری ہو گا کہ اُس کے لئے فوراً قانون وضع کیا جائے، یا اگر ایسی حالت رونما ہو جس کی وجہ سے سابق حالات میں تغیر پیدا ہو جائے تو لازمی ہے کہ گزشتہ قوانین میں اُس کے مطابق تبدیلی کر دی جائے۔

مثلاً، اس زمانہ میں موٹر بے چلنے والے ”جہاز“ تیار ہو گئے ہیں، اُن کا وجود چونکہ اگلے زمانہ میں نہیں تھا اس لئے اُن سے زندگی میں ایک نیا انقلاب پیدا ہو گیا، اور ساتھ ہی اُن کے بارہ میں نئے قسم کے خطرے بھی رونما ہو گئے۔ لہذا حاجت ہوئی کہ ان خطرات کو دور کرنے کے لئے ایسے قوانین بنائے جائیں جن کی رو سے ”جہازوں کا رجسٹرڈ ہونا، ان کی رفتار کی مقدار معین کرنا، اور کپتان کو اجازت نامہ دینا وغیرہ اور کو ضروری قرار دیا جائے۔

اسی طرح بجلی اور بھاپ کے نئے نئے آلات کی ایجاد نے ہماری اجتماعی زندگی میں نئے نئے تغیرات پیدا کر دیئے ہیں اور اُن کی وجہ سے ہم جدید قوانین کی وضع پر مجبور ہیں، چنانچہ آج اونٹوں کی جگہ ”ریل“ نے، آبی اور ہوائی چکیوں کی جگہ ”اگن چکیوں“ نے لے لی، اور ٹیلیفون، ٹیلیگراف وغیرہ ایجاد ہو گئے، ان تمام چیزوں نے معاملات کو دوسری ہی شکل میں تبدیل کر دیا، حتیٰ کہ بہت سی وجہ سے زمانہ سابق اور زمانہ حال کے معاملات میں عظیم الشان مادی اختلاف پیدا ہو گیا ہے، لہذا اس کے نتیجہ میں لازمی طور پر جدید قوانین وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی اور وہ وضع کئے گئے

بلکہ بسا اوقات نقطہ لوگوں کے انکار و خیالات کی تبدیلی ہی سے جدید قوانین کی ترتیب کی ضرورت پیش آ جاتی ہے

مثلاً یورپ کی اقوام پر ایک ایسا زمانہ گزرا ہے جب وہ تعلیمی مسئلہ کو شخصی مسئلہ سمجھتی تھیں۔ لہذا الدین خود مختار تھے کہ اولاد کو تعلیم دیں یا نہ دیں۔

پھر ان کے انکار و خیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور انھوں نے تعلیم کے رواج عام کی ضرورت کو محسوس کیا، اور ان کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ مسئلہ تعلیم ”جماعتی مسئلہ“ ہے شخصی مسئلہ نہیں ہے اس بنا پر بہت سی اقوام نے ایسے جدید قوانین بنائے جن کے ذریعہ سے تعلیم ”جبری“ اور ”مفت“ کر دی گئی۔

یہ تمام مثالیں جدید قوانین اور منت نئے آئین کے متعلق تھیں لیکن تبدیلی قانون کا معاملہ تو ہمارا روز کا مشاہرہ ہے۔ آئے دن یہ ہوتا رہتا ہے کہ وضعی قوانین کی جو دفات آج کے حالات کے مناسب بنائی گئی تھیں کل کے حالات کے لئے وہ غیر موزوں قرار پاتی، اور تبدیل ہو کر دوسری دفات ان کی جگہ لے لیتی ہیں، آئین ساز جماعتوں کے بائی لاز (مالوسی قوانین) اور ”ایسینمنٹ“ (ترمیمات) اسی تبدیلی کی رہن منت ہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کے پیش نظر اس دعویٰ کی صداقت ظاہر ہوتی ہے کہ دنیا میں وضعی قوانین و حقیقت اجتماعی حالات کی تبدیلی اور انسانی ترقی کے درجات کے محتاج ہیں اور کسی حکومت کے لئے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ایسے قوانین وضع کرے جو مختلف

لے یورپ کی بیداری سے صدیوں پہلے ایک ربانی آواز عرب کی سرزمین سے یہ اعلان کر چکی ہے طلب العلم فرضیت علی کل مسلم و مسلمۃ۔ ہر ایک ایماندار مرد و عورت پر علم سیکھنا فرض ہے۔

زمانوں اور مختلف حالات و مقتضیات کے لئے یکساں اور غیر تبدیل ہوں۔

قانون اور آزادی | سطحی نظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوانین ”شخصی آزادی“ کو مقید کرنے کے لئے بنائے جاتے ہیں، اس لئے کہ ایک شخص کل تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں آزاد تھا لیکن قانون نے اُس کو ایک خاص دائرہ میں جکڑ دیا کہ اگر اُس کا خلاف کر گیا تو سزا پائیگا تو یہ آزادی نہیں ہے بلکہ سلب آزادی ہے۔

لیکن باریک بینی سے اگر کام لیا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ”قانون“ آزادی تک پہنچنے کا بہترین وسیلہ ہے نہ کہ آزادی سلب کرنے کا آلہ، اس لئے کہ ایک وحشی انسان کی زندگی بوجہ قانونی پابندیوں سے آزاد ہے سخت خطرہ میں رہتی ہے، اور اُس کو اپنے نفس کی حفاظت کے لئے سخت توجہ کرنی اور انتہائی پریشانی اٹھانی پڑتی ہے لیکن شہری انسان اپنی زندگی کی حفاظت میں کسی خاص توجہ کا محتاج نہیں ہوتا اور اُس کے قوی ہمد وقت آمد ہوتے ہیں کہ اُس کے نفس کو علم کی تحصیل میں معراج ترقی کی طرف لے جائیں، کیونکہ قانون کی قوت اُس کی حفاظت کرتی ہے۔

پس قانون ”اگرچہ فرد پر فی الجملہ پابندی عائد کرتا، اور دوسروں کے حقوق کی حفاظت کو اُس پر لازم کرتا ہے، اور عدم آتشال کی شکل میں سزا بھی دیتا ہے لیکن اسی طرح دوسروں پر بھی اس کے حقوق کی حفاظت کو ضروری قرار دیتا، اور اُن پر بھی اسی طرح فی الجملہ نگی لا تا، جو پس اگر اس پابندی سے یہ نظر آتا ہے کہ قانون کی حدود سے باہر انسان آزاد ہے اور حدود کے

لئے یہ حیثیت تو صرف قانون الہی (قرآن عزیز) ہی کو حاصل ہے جو اپنے اساسی اصول و قوانین کے اعتبار سے قطعی غیر تبدیل اور ابدی ہے، اور اس کے باوجود زمانہ کی نئی نئی جزئیات اور نئے نئے حوادث کے حل کے لئے علماءِ علوم الہی کو مجاز بناتا ہے۔ (مولف)

اندر مقید تو ہیں اس سے انکار نہیں ہے کہ قانون، انسان کو بعض اعمال سے ضرور باز رکھتا، اور اُس کی آزادی کے کچھ حصہ پر بندش لگاتا ہے لیکن قانون کی بدولت جس قدر اُس کو آزادی نصیب ہوتی ہے وہ اُس آزادی سے کہیں زیادہ قیمتی ہے جو قانون سے بالاتر ہو کر اُس کو حاصل ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کی جو جماعت بھی ترقی پذیر ہے وہ اپنے لئے قوانین بنا کر ضروری سمجھتی ہے تاکہ ان کے حالات کی تنظیم، اور اُن کی آزادی کی حفاظت ہو سکے اور ان کی علی زندگی میں آسانی بہم پہنچ سکے، اور اس طرح وہ اس آزادی سے کہیں زیادہ آزادی حاصل کر لیتی ہے جو قانون کی پابندی میں اُس سے کم ہو جاتی ہے۔

مثلاً، "قانونِ تعمیرات" حدودِ کارپوریشن کے اُس باشندہ پر عائد اور نافذ ہے جو تعمیر کرنا چاہتا ہے، یہ کہ وہ پہلے باہر کی حدود متعین کرے اور پھر "کارپوریشن" سے اجازت حاصل کرے تب وہ مکان تعمیر کرائے۔

پس اگر یہ قانون نہ ہوتا تو شارعِ عام، اور کوچوں، گلیوں کا کوئی نظم و انتظام نہ ہو سکتا اور لوگوں کو اپنی اغراض و مصالح کے لئے چلنا پھرنا دشوار ہو جاتا، مگر جب یہ قانون وضع ہو گیا تو اگرچہ اُس نے تعمیرات کے بارہ میں لوگوں پر پابندی عائد کر دی اور ایک گنہ آزادی بھی سلب ہو گئی۔ لیکن اس کے مقابلہ میں آمد و رفت کی سہولت، راستوں کی وسعت اور خوبصورتی، کاروبار میں نظم کیساتھ ترقی اور شماری و لکشی اُس حدودِ پابندی کا بہترین نعم البدل قانون کا احترام اگزستہ زمانوں میں جن اقوام کی حکومت کا مدار جبر و استبداد پر تھا ان کے یہاں واضح قانون یا بادشاہ ہوتا تھا اور یا ایک چھوٹی سی قابض جماعت دراصل ان ہی کی مرضیات کا دوسرا نام قانون تھا اور قوم کی رضا یا عدم رضا کا اُس میں مطلق دخل

نہیں ہوتا تھا۔ اس کے برعکس ”شورائی اقوام“ میں وضع قانون ایک بانجر جماعت سلیکٹ کمیٹی کے سپرد کیا جاتا ہے اور پھر وہ اس کو پارلیمنٹ میں پیش کرتی ہے اور پارلیمنٹ (مجلسِ نائبین) کے ارکان کو قوم اپنی آزاد رائے سے منتخب کرتی ہے تاکہ وہ ان کی رائے کی صحیح صحیح نمائندگی کریں۔

اور جب ارکان اُس کو منظور یا منظور کرتے ہیں تو اُس کے معنی یہ ہیں کہ اُس کو قوم نے منظور یا منظور کیا ہے۔ اور جب کوئی قانون پارلیمنٹ میں پیش ہوتا ہے تو اسے شماری ہوتی ہے، پس اگر اکثریت اُس کی جانب ہو گئی تو وہ قانون منظور ہو جاتا ہے، اس لئے کہ پارلیمنٹ کی اکثریت کے معنی قوم کی اکثریت کی موافقت کے ہیں لہذا قوم کا بہت بڑا حصہ اُس قانون کے سامنے جھک جاتا، اور اس کا احترام کرتا ہے، کیونکہ انھوں نے ہی اسکو بنایا ہے اور وہ ان کے ارادہ کی تعمیر ہے، لیکن وہ افراد جو اُس کے مخالف ہوتے ہیں اُن میں سے بہت سے تو رضا و رغبت سے اس کو تسلیم کر لیتے ہیں، اور جو بعض تسلیم نہیں کرتے تو اُن پر جبراً اُس کا نفاذ کر دیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر ایک قوم نے اپنے قانون کی حمایت کے لئے پولیس، محکمے، حکام، اور اُن سزاؤں کا احاطہ قائم کر رکھا ہے جو مخالفین قانون پر عائد کی جاتی ہیں اور قوانین میں سب سے بہتر ”قانون“ ہے جو رائے عامہ یا اکثریت کی رائے کا آئینہ دار ہو، جس طرح سب سے بہتر قانونی پابندی وہ ہے جو رضا و رغبت اور اپنے اختیار و ارادہ سے ہو، اس لئے کہ حقیقت میں یہ پابندی ہی تو انسانی آزادی کو سلب کرتی ہے، اور نہ مخالفت کیلئے بلکہ یعنی اور بیودہ بننے دیتی ہے، لہذا از بس ضروری ہے کہ ہم قانون کی ”رعوت“ اور اُس کی ”اطاعت“ کریں اس لئے کہ یہ انسانوں کے لئے مفید ہے، اور اُن کے ہاتھ سے گئی ہوئی

آزادی سے بہت زیادہ آزادی عطا کرتا ہے۔ اور قانون کی خلاف ورزی میں قوم کیلئے بہت زیادہ نقصان، اور خطرہ ہے،

بہت سے انسان، جب کسی قانونی معاملہ میں اپنا ذاتی نقصان دیکھتے ہیں تو اپنے دل میں قانون کی مخالفت، اور اس کی زد سے محفوظ رہنے کا طریقہ سوچتے رہتے ہیں اور یہ روزمرہ کی زندگی میں اکثر لوگوں کو پیش آتا رہتا ہے، مثلاً بعض آدمی اپنے سامان کو ریلوے کے محصول سے بچانے کے لئے چھپانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، اور اپنے اس عمل کو امرِ حق ظاہر کرنے کے لئے کہا کرتے ہیں کہ قانون ہم پر ظلم کرتا ہے، انصاف یہ تھا کہ محصول کی یہ معین مقدار صرف تاجروں سے وصول کی جاتی، ہمارے پاس اتنی گنجائش کب ہے اور ہم تو اپنی ضرورت سے زیادہ سامان نہیں لئے جا رہے جو محصول کے بار کو برداشت کریں یا یوں کہتے ہیں، کہ ریلوے ملازمین کا یہ فرض ہے کہ وہ نگرانی کریں کہ معین تعداد سے زیادہ کون سا سامان لئے جا رہا ہے، قانون نے ہمارے ذمہ یہ ڈیوٹی مقرر نہیں کی کہ ہم خود ریلوے ملازمین سے کہتے پھریں کہ ہمارے پاس محصول سے زیادہ سامان ہے۔

اور کبھی یہ حیلہ کرتے ہیں کہ ہم، حکومت سے زیادہ ”پیسہ“ کے محتاج ہیں، ہمارا تو اس ”تھوڑے“ میں بہت کام نکلے گا، اور حکومت کے خزانہ میں اگر یہ قلیل مقدار نہ پہنچی تو کچھ کمی نہیں آجائے گی۔

مگر غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے تمام باتیں بالکل بے وزن ہیں اس لئے کہ ہر شخص پر قانون کی ”حمایت“ فرض ہے، اور جب اس نے یہ مان لیا کہ وہ اپنی قوم کا ایک حصہ ہے تو گویا اس نے عہد و پیمان دیدیا کہ ”تو می حکومت کے قوانین“ کا نفاذ اس پر واجب اور ضروری ہے۔

اور اگر وہ قانون کو توڑتا ہے تو خود اپنی حکومت کے وقار کو صدمہ پہنچاتا ہے، اور

جب وہ ریلوے کے قانون کو توڑتا ہے تو دوسرے کو ”شہری قانون شکنی“ کا موقع دیتا اور تیسرے کو ”تعزیری قوانین“ کی مخالفت پر آمادہ کرتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ آدمی اُس قانون کو ظالمانہ قرار دینے لگیں گے تو پھر اُس کا محفوظ رہنا مشکل ہو جائے گا، بلکہ ایک قانون کی مخالفت کر کے تمام قوانین کی مخالفت کے لئے دوسروں کو دعوت و ترغیب دینا ہے، اور اس کو جو کچھ نقصانات ہیں وہ ظاہر ہیں۔

پرسب سے زیادہ باطل اُس کا یہ دعویٰ ہے، کہ ریلوے ملازمین کے ذمہ ہے کہ میٹرنسول گنڈولے مال کو دیکھیں میرے ذمہ یہ ڈیوٹی نہیں ہے، اس لئے کہ ہر شخص ایسے آدمی کو ذلیل و حقیر سمجھے گا جو کسی ہوٹل میں کھانا کھانے جائے اور آنکھ بچا کر کچھ کھانا اپنے تھیلے میں چُر کر رکھ لے، اور جب اُس کی اس حرکت کو ذلت سے دیکھا جائے تو کہنے لگے کہ مالک ہوٹل نے میری نگرانی کیوں نہ کی، میرا فرض نہ تھا کہ میں اُس کو بتاتا کہ چوری کر رہا ہوں۔

اسی طرح حکومت کی واجب رقم کے مقابلہ میں اُس کی مالدارمی کو پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی دائن مالدار ہو تو قرض دار کا یہ فرض نہیں ہے کہ اُس کی دی ہوئی رقم کو ہضم کر جائے۔

نیز حکومت کے خزانہ کی ”بہتات“ بھی تو ان ہی رقوم کے جمع ہونے سے ہوتی ہے پس اگر ہر شخص کے لئے یہی وجہ جواز نکل آئے تو حکومت دیوالیہ ہو کر رہ جائیگی، اور اس طرح وطنی حکومت خود اپنے ہی ہاتھوں بربادی کی بھینٹ چڑھ جائے گی۔

اطاعتِ قانون پر جو امر آمادہ کرتے ہیں اُن میں سے ایک ”وسعتِ نظر“ بھی ہے انسان کو فقط اپنے مخصوص حالات ہی کو نہیں دیکھنا چاہئے بلکہ اس پر بھی نظر رکھنی چاہئے کہ

”قانون“ اور ”حکومت“ کس لئے ہیں، دونوں کا کیا فائدہ ہے، اور یہ کہ میری ہی طرح اگر آدمی بھی ایسا ہی کرنے لگیں تو قانون کی حیثیت کیا رہ جائے گی؟

یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ آدمی اپنے بنائے ہوئے قانون کی خلاف ورزی اختیار کرے۔ بلاشبہ اس کو خود بھی ایسا نہ کرنا چاہئے، اور دوسروں کو بھی ایسا نہ کرنے دینا چاہئے اس لئے کہ وہ قوم کا ہی ایک فرد ہے، پس جو اس کے لئے درست ہو سکتا ہے وہ ساری قوم کے لئے بھی جائز ہوگا، اور جو اس کے لئے ممنوع ہے وہ تمام قوم کے لئے بھی ممنوع رہے گا۔

البتہ اگر کوئی قانون اس کی نگاہ میں قوم کے نقصان اور تباہی کا باعث ہے، اور اس کا تبدیل کرنا ضروری ہے تو اس کے لئے مختلف طریقے ہیں جو ان میں سے مناسب سمجھے اختیار کرے۔

”مثلاً، اسپلی“، یا ”کنسل“ میں ایسی تجویز رکھنا جس میں تفصیل کے ساتھ موجودہ قانون کا نقص ظاہر کیا گیا ہو اور اس کی تبدیلی پر زور دیا گیا ہو۔ اور اخبارات میں مضامین لکھنا اور اسی طرح کے دوسرے ذرائع اختیار کرنا، لیکن قانون کی تبدیلی کی جدوجہد کے زمانہ میں یہ ازل ضروری ہے کہ اس کا احترام، اور اس کی اطاعت کی جاتی رہے، اس سلسلہ کی بہترین مثال ”جون ہمدن“ کا واقعہ ہے۔ جو شمارل اول سلسلہ کے زمانہ میں انگریزی پارلیمنٹ کا ممبر تھا۔

شمارل کو روپیہ کی سخت ضرورت تھی اس لئے اس نے پارلیمنٹ سے اجازت حاصل کئے بغیر پبلک پریسنگنگا دیا اور شاہی طرفداروں نے دلیل پیش کی کہ قدیم رسم کے مطابق بادشاہ کو ایسا کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس پر ارکان پارلیمنٹ نے احتجاج کیا اور ثابت کیا کہ

بادشاہ ان معاملات میں ہرگز آزاد نہیں ہے بلکہ پارلیمنٹ کے احکام کا پابند ہے۔
 جب ٹیکس وصول کرنے والے ”ہمبدن“ کے پاس پہنچے اور حسب قانون ٹیکس
 کا مطالبہ کیا تو اُس نے کہا کہ کسی قانون کی رو سے مجھ پر یہ ٹیکس عائد نہیں ہوتا اور تمہارا مطالبہ
 ”غیر قانونی“ ہے۔

آخر معاملہ محکمہ عدالت تک پہنچا، اور بارہ جج اس قضیہ کے فیصلہ کے لئے مقرر ہوئے
 ان میں سے آٹھ نے ”بادشاہ کے حق میں فیصلہ دیا، اور اقلیت ہمبدن کی موافقت کی۔ لہذا
 ہمبدن نے قانون کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور ٹیکس کا مطالبہ اس لئے ادا کر دیا کہ
 اب اس کی حیثیت ”قانونی“ ہو چکی تھی، مگر ساتھ ہی اُسے یہ یقین تھا کہ یہ قانون غیر منصفانہ
 ہے اس لئے اُس کی تبدیلی کے لئے کوشش شروع کر دی۔

اور جب ”ہمبدن“ نے یہ دیکھا کہ ”بادشاہ“ اور اُس کے ”مددگار“ قانون کے
 باہر جاتے ہیں، اور غیر منصفانہ قوانین بنانے میں اقدام کرتے ہیں تو اُس نے لئے عامہ کو اپنے
 موافق بنانے، اور جس چیز کو ظلم جانتا تھا اُس کو تبدیل کرانے کی انتہائی سعی کی، اور اسی کوشش
 میں وہ ۱۳۳۳ء میں قتل کر دیا گیا۔

بسا اوقات انسان اس حیرت میں پڑ جاتا ہے کہ قانون کی حمایت کروں یا مخالفت
 اور یہ اکثر ایسے موقع پر پیش آتا ہے جب عقل، اور طبعی رجحانات کے درمیان تصادم
 ہو رہا ہو۔

مثلاً ایک سپاہی کسی ایسے ”چور“ کی گرفتاری پر تعین کیا گیا جس نے اس سپاہی
 کے ساتھ حسن سلوک کیا تھا، وہ اس تردد میں پڑ جاتا ہے کہ میں کیوں نہ اس کی بھلائی کا

بدلہ دوں اور اس کو گرفتار نہ کروں؟

مگر کافی غور کے بعد ہم کو یہی فتویٰ دینا پڑ گیا کہ اُس کو گرفتار کرنا چاہئے اس لئے کہ وہ خود نہ واضح قوانین ہے اور نہ اُس کا شارح، اُس کی ڈیوٹی تو صرف قانون کے حکم کی تعمیل کرنا ہے اور بس۔

اور یہ کہ اگرچہ صاحبِ مروت ہو تو اُس کو دوسرے کا مال لوٹ لینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، اس لئے بہر حال اُس کو گرفتار کرنا چاہئے

نیز جب سپاہی نے یہ ملازمت اختیار کی تھی تو یہ عہد کیا تھا کہ وہ قانونی احکام کی تعمیل کرے گا، اور جماعتی بھلائی میں سعی کرے گا، تو اب وہ چور کو اپنی ذاتی غرض کے لئے گرفتار نہیں کر رہا ہے بلکہ اجتماعی فلاح کے لئے ایسا کرتا ہے لہذا چور کا حینِ سلوک اُس کے اس فرض کے لئے ہرگز مانع نہیں ہونا چاہیے۔

اور اسی سلسلہ کی کڑی یہ ہے کہ اکثر اوقات ”قانون“ امراض میں مبتلا اشخاص کے متعلق صحت کی خاطر اعلانات و اطلاعات ہم پہنچاتا ہے تاکہ دوسرے لوگ احتیاط اختیار کریں اور وہ مرضِ تندرستوں میں بھی دبائی شکل میں نہ پھیل جائے۔ مگر بسا اوقات شفقت اور محبت اس قانون کی مخالفت پر آمادہ کرتی ہے مگر وسعتِ نظر کے ساتھ غور کیا جائے تو اقرار کرنا پڑے گا کہ اس قانون کی اطاعت ہی مفید ہے۔

لے نفسی اخلاق اور اسلامی اخلاق میں اس موقع پر ایک جدِ فاصل ہے اسلام کسی ایسے قانون کا احترام جائز نہیں رکھتا اور اس کو اخلاق کا درجہ نہیں دیتا جو انسانی اخوت، خاندانی محبت و مودت، اور عام شفقت کی بنیاد کو نقصان پہنچاتا ہو یا مٹاتا ہو۔ مثلاً دبائی امراض یا متعدی امراض میں لوگوں میں مرض کے لگ جانے کے خوف سے اگر قانون یہ عام جذبہ پیدا کر دے کہ مریضوں کی عیادت (بقیہ حاشیہ لاہور ص ۲۳۹ پر)

چنانچہ ابھی ایک مثال سامنے آچکی ہے اسی پر اور مثالوں کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۸) بیماروں کی تیمارداری، مردوں کی تجہیز و تکفین، اداگی نماز جنازہ وغیرہ مذہبی اور اخلاقی امور قطعی مفقود ہو جائیں، اور نہ کوئی کسی کے رنج و الم کا شریک رہے اور نہ مصیبت و تکلیف کا حالانکہ اسلام کی نظر میں حکومت کے اختیاطی نظم کے باوجود ان معاملات میں اولاد کا والدین پر اور والدین کا اولاد پر اور درجہ بدرجہ رشتہ داروں، عزیزوں، پروسیوں، مذہبی رابطوں اور عام انسانی بھائی چارہ کے حقوق کے اعتبار سے ایک دوسرے پر یہ حق ہے کہ عذاب و آلام میں یکدوسرے کو مددگار بنیں، اور اخوت و شفقت کا ثبوت دیں۔

اور اگرچہ ان امراض کے بارہ میں احتیاطی تدابیر کا استعمال اس لئے ضروری ہے کہ اپنی جان کی حفاظت ضروری ہے مگر جس طرح جماعتی خدمت کے لئے کبھی اپنی محبوب جان کی قربانی تک کر دینا ”اخلاقی برتری“ کا ثبوت ہے اسی طرح بیان کردہ اجتماعی حقوق کی حفاظت کی خاطر اپنی زندگی کا اتیار ”بلندی اخلاق“ کا بہترین نمونہ ہے

البتہ اگر بعض انسان ایسے کمزور فطرت اور ضعیف خلقت ہوں کہ وہ ان حقوق کی ادائیگی میں اس کا یقین رکھتے ہیں کہ جب وہ ایسا کرینگے مرض ان کو چھٹ جائیگا بلکہ بعض اوقات اس خوف و دہشت سے بغیر مرض ہی ان کے مرجانے کا خوف ہے تو ان کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ عام احتیاطی تدابیر کے ساتھ اس قسم کے مریضوں سے قطعی الگ رہیں بشرطیکہ اخوت و محبت کے ان حقوق کی ادائیگی کا سلسلہ دوسروں کے ذریعہ جاری رہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہی جیسے افراد کے لئے حکم دیا ہے

فَرِّ مِنَ الْمَجْذُومِ فَارًا ۖ بِنَازٍ ۖ مِنْ دُورٍ ۖ وَ جَسْرٍ ۖ

من الکاسد (ترمذی) سے بھاگتا ہے (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۴۰ پر)

بہر حال ان جیسی مثالوں میں ہمارا فرض یہی ہے کہ عقل کے فیصلہ پر کاربند ہوں اور اپنے جذبات و رجحانات کی باگ کو ایسا ڈھیلا نہ چھوڑ دیں کہ وہ ہم پر مسلط ہو جائیں اور ہم کو مجبور و مغلوب کر لیں۔

راتے عامہ | انسان کو اکثر اے عامہ، اعتقاد عام، اور عرفِ عام میں دھوکا ہو جاتا ہے اور وہ ان کے درمیان فرق کرنے سے عاجز نظر آتا ہے اس لئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس کو صاف کر دیں۔

اگر کسی جماعت میں کسی عقیدہ کی اشاعت ہو، اور عام طریقہ سے افراد قوم بغیر بحث و مناظرہ اور درس و تدریس کے اس کو اختیار کر لیں اور یہ کہیں

قالوا انا وجدنا اباؤنا علیٰ مشرکین کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادوں
اُمّۃ وانا علیٰ اثارہم کو ایک در خیال ”پر پایا ہے اور ہم انہی کے
مقتدون نقش قدم پر چل رہے ہیں۔

تو اس کو ”اعتقاد عام“ کہتے ہیں۔

اور اگر کوئی قوم کسی کام کی ایسی عادی ہو گئی ہو کہ اُس کے افراد سے بغیر سوچے سمجھے وہ کام سرزد ہوتا رہتا ہو تو اس کا نام ”عرف عام“ ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۹) حالانکہ صحیح روایات سے یہ ثابت ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجرموں کے ساتھ پیچہ کرکھا کر کھایا ہے پس پہلا طرز زندگی ”عزیمت“ کہلائیگا اور دوسرا ”رخصت“۔ اس لئے اس قانونِ رخصت کو درست نظر کرنا غلط ہے۔

لہذا ایسا قانون پہلی فرصت میں تبدیل کر دینے کے قابل ہو جو احتیاطی تدابیر کے سلسلہ میں ایسے احکام بھی نافذ کرتا ہو جن سے محبت و شفقت اور اخوتِ مذہبی، بلکہ اخوتِ انسانی تک مفقود نہ ہو جائے۔

اور اگر کسی جماعت میں کوئی مسئلہ درپیش ہو، اور اُس کے افراد اُس کی تحقیق و جستجو کریں، اُس کو آزمائیں، اور اُس کو پرکھیں، اور پھر اُس کے بارہ میں ایک حکم پر متفق ہو جائیں تو اس کو رائے عامہ کہا جاتا ہے۔

لہذا اُس وقت تک کسی شے کو رائے عامہ نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اُس کی ابتداء شک و شبہ کے ساتھ اس طرح نہ ہوئی ہو کہ وہ جابج اور پرکھ کے لئے پیش ہو، پھر اُس کی صحت پر دلائل قائم ہوں اور بعد میں قوم کے افراد اس پر متفق ہو جائیں۔

اگرچہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قوم کے تمام افراد اس کی ”جابج“ اور پھر اُس پر ”حکم“ کے متعلق ہم آہنگ اور یک رائے نہیں ہونگے بلکہ سب کو ان ہر دو امور کی نوبت بھی نہ آئیگی تاہم رائے عامہ اس بات کی ضرورت طالب ہے کہ کسی دعویٰ کو بھی ”قضیہ مسلمہ“ کی صورت میں اختیار نہ کیا جائے بلکہ اول اُس کو شک و شبہ کی گھاٹی سے دوچار ہونا چاہئے، اور پھر مقبول دلائل کے ساتھ اُس پر کوئی حکم لگایا جائے۔ متوسط عقل کے انسانوں کے لئے اسی حد تک ممکن ہے، اور اس جگہ ہنچکر اُن کی منزل تحقیق ختم ہو جاتی ہے۔

بہر حال رائے عامہ کی بنیاد بحث و مباحثہ پر قائم ہے اور معاملہ کی ابتداء اس طرح ہوتی ہے کہ کسی مسئلہ میں اول ایک فرد یا ایک جماعت کے دل و دماغ سے ایک خاص خیال ظاہر ہوتا ہے اب دوسرے اشخاص اور جماعتیں اُس کی صداقت کو جانچنے اور پھر یا اقرار کرتے ہیں اور یا انکار۔ اسی طرح جو بھی اُس کو دیکھتا ہے۔ اُس کے قبول یا عدم قبول کے متعلق دلائل پیش کرتا ہے اور اس کو اپنا حق سمجھتا ہے اور اس طرح انکار و آراء میں اچھا خاصہ نزاع پیدا ہو کر مسئلہ کی خوب تحلیل اور عمدہ تجزیہ ہو جاتا ہے اور افراد و اشخاص یا چھوٹی سے چھوٹی جماعت کوئی بھی اس بحث میں حصہ لینے سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ اور

آخر کار قوم (اس کے متعلق) کسی ایک خیال پر متفق و متحد ہو جاتی ہے۔ اسی کا نام ”رائے عامہ“ ہے۔

یہی ایک طریقہ ہے جس سے فاسد عقائد کی بگلی بھنی ہوتی، صحیح عقائد کا قیام عمل میں آتا، اور کسی قوم میں صحیح نظر پیدا ہوتی ہے اور اُس قوم کی ترقی کے لئے غیر محدود راہیں کھل جاتی ہیں۔

اور کسی قوم میں ”رائے عامہ“ اُسی حد تک ترقی کرتی ہے جس قدر اُس کے اندر بحث کی آزادی، اور اُس کے افراد میں مسائل کی تنقیح کی قدرت، اور مخالف رائے کے لئے وسعتِ قلب پائی جاتی ہو،

”رائے عامہ“ پیدا کرنے کے لئے اخبار و رسائل، اور تقریر و تحریر، مناسب فضا مہیا کرتے ہیں، پس اگر اخبارات کو حبِ مرضی لکھنے کی، اور مقرروں کو کہنے کی، آزادی حاصل ہے اور کوئی چیز اجتماعی مجالس، اور پریس کی آزادی میں حائل نہیں ہے تو اُس وقت بہت جلد ”رائے عامہ“ پیدا ہو جاتی ہے اور اگر جائز آزادی پر پابندیاں عائد ہوں اور اڈیٹر اور مقرر گھبراتے ہوں کہ دل کی بات صاف صاف کہہ دینے سے یا اپنے اس منصب سے محروم ہو جائیں گے، یا جامد ادیں ضبط کر ادینگے، اور یا ذلت و رسوائی مول لیں گے تو ان حالات میں ”رائے عامہ“ بہت کم، اور نہایت مشکل سے پیدا ہوتی ہے۔

”رائے عامہ کی قوت“ متہن قوموں میں ”رائے عامہ“ کو جو قوت حاصل ہے وہ کسی دوسری شے کو حاصل نہیں ہے، اُس کو وضع قوانین میں دخل ہے، حکمرانی میں دخل ہے، اداروں کے قیام میں دخل ہے، اور اسمبلیوں اور کونسلوں میں جہاں ”رائے عامہ“ کی نمایندگی کی جاتی ہو، اور وزارت کے شکست و ریخت اور نصب و عزل تک میں دخل ہے

رائے عامہ کو افراد پر بھی بہت قوت حاصل ہے، اس لئے کہ انسان اپنے معاملہ میں اکثر رائے عامہ سے متاثر ہوتا، اور اُس کو اہمیت دیتا ہے۔

جب لوگ اُس کی تعریفیں کرتے، اور اُس کے ساتھ جن اعتقاد کا اظہار کرتے ہیں تو وہ سترت محسوس کرتا ہے اور اگر اُس کی برائی کرتے یا اُس سے بدظن ہوتے ہیں تو دُکھ اور تکلیف پاتا ہے۔

اور اسی وجہ سے عام طور پر ”انسان“ اپنے ماحول کی رائے کے سامنے تسلیم خم کر دیتے، اور اُن کی مرضی کے مطابق کام کرنے لگتے ہیں، اور اگر کبھی جرأت کرے، اس کی مخالفت کر بیٹھتے ہیں تو پھر تنگی محسوس کرتے، اور کئے پر نادم ہوتے ہیں حتیٰ کہ بسا اوقات اپنی ہمت و شجاعت کھو بیٹھتے ہیں، اور جماعت کی رائے پر واپس آنے پر مجبور ہو جاتے ہیں مگر کیا یہ طریقہ صحیح ہے کہ ہر موقع پر رائے عامہ کی اطاعت کرنی چاہئے، اور ماحول کی رائے کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا چاہئے خواہ ہم کو یقین ہو کہ وہ سراسر غلط ہے اور غلط ہے، اور کیا ہم کو اس پر تنقید کرنے میں ندامت کا فکر کرنا، یا اُس سے ڈر جانا چاہئے؟

ہم کو یہ معلوم ہے کہ عوام اور متوسط طبقہ کے افراد لڑکیوں کی تعلیم کو بُرا جانتے ہیں تو کیا قوم کی اس رائے کے مطابق یہ گوارا کر لینا چاہئے کہ اپنی لڑکی کو اپنی رائے کے خلاف جاہل رکھا جائے، اور اچھی سے اچھی تعلیم سے بھی اُس کو محروم کر دیا جائے۔ یا مثلاً آپ کی سیاسی رائے اپنی قوم کی عام رائے کے بالکل مخالف ہے اور اُس کی سہی ہے کہ آپ کو بھی اُسی راہ پر چلائے تو کیا آپ یہ گوارا کریں گے کہ ”ضمیر کے مطابق“ اپنی رائے کو ترک کر دیں اور قطعی غلط اور گمراہ کن سمجھنے کے باوجود قوم کی رائے کی پیروی کریں۔ یا رائے عامہ کی مطلق پرواہ کئے بغیر اپنی رائے پر عمل کر سینگے؟

اس سوال کا ہم تو یہی جواب دینگے کہ آپ کو اپنی اور قوم کی رائے کے متعلق تمام وجوہ و اسباب کو پیش نظر رکھ کر باریک بینی سے بحث و مباحثہ کرنا چاہئے اور مذاکرہ و تبادلہ خیالات کے بعد اگر یہ صحیح اندازہ ہو جائے کہ قوم جو کچھ کہتی ہے میرے اپنے لئے اگر یہ مضر ہو مگر جماعتی زندگی کے لئے بہتر اور مفید ہے تو فوراً اپنی رائے ترک کر کے جماعت کی رائے ”رائے عامہ“ کو اختیار کر لینا چاہئے، اس لئے کہ شخص واحد کی مصلحت کبھی بھی کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا ”پیمانہ“ نہیں بن سکتی۔ اور اگر جماعت کی رائے قوم کیلئے مضر ہے تو اپنی رائے پر قائم رہتے ہوئے قوم کی رائے تبدیل کرانے کی سعی از بس ضروری ہے، اور مختلف کوششوں میں ایک کوشش یہ بھی ہو کہ کھلے طور پر انکی رائے کی مخالفت کجائے خواہ اس کی بدولت وہ سخت مصائب کا شکار رہی کیوں نہ بن جائے مثلاً اپنی لڑائی کو مفید تعلیم دلائے، اور قوم کی رائے کی کھلے طور پر مخالفت کرے اور دلائل سے اُن کو خاموش اور لاجواب بنائے۔ اس طریقہ سے قوم کے افراد اس کے ساتھ ملتے جانیگے اور یہ تعداد روز بروز بڑھتی جائیگی حتیٰ کہ قوم کی رائے میں تبدیلی پیدا ہو جائیگی، اور جدید و قدیم رائے کی جگہ اختیار کر لیگی اور اگر ایسا نہ بھی ہو تو کم از کم وہ اپنے ضمیر میں تو مطمئن رہ سکے گا۔ ہم کو کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ ہم ندامت کے ڈر سے غلط اور باطل رائے کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں اور ماحول کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں، اس لئے کہ بسا اوقات ”انسان“ ایک امر حق میں بھی ندامت اٹھاتا ہے، مگر ندامت کا یہ ”محکم قست“ غلط اور پُر از خطا ہوتا ہے ایک نیک آدمی اگر کبھی رند مشرب انسانوں کے درمیان پھنس جائے تو انکی مغل کے شغل شراب میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے وہ ندامت سی محسوس کرتا ہے مگر یہ بات تو کسی طرح بھی درست نہ ہوگی کہ وہ وقتی ندامت کے خوف سے اُن کے ساتھ شراب پینے لگے ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان بغیر خطائے نادم ہوتا اور بغیر از کتاب جرم کے شرمندگی برداشت

کرتا ہو، مثلاً بھڑونے، یا نا بننا ہونے، یا کم نظر ہونے، یا زبان میں کثرت ہونے یا اتفاق سے الٹا کپڑا پہن لینے کی حالتوں میں کبھی سننے، دیکھنے، بات چیت کرنے، یا مجمع میں چلے جانیکے وقت ندامت اٹھانی پڑتی ہے اگرچہ ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ اکثر خطا کاری ہی کیوجہ سے ندامت حاصل ہوتی ہے مثلاً کوئی شراب پیا ہو ادیکھا جائے یا کسی جھوٹے کا جھوٹ ثابت کر دیا جائے۔

لیکن کسی جرم وغیرہ کی وجہ سے بھی اگر ندامت طاری ہو تب بھی ہمارے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ ہم بالکل اُس میں غرق ہو کر رہ جائیں، اور اُس کے سلسلے میں سب سے زیادہ جھکا دیں اور اُس کی پاداش کا خوف ہر وقت ہم پر سوار رہنے لگے، جیسا کہ ہمارے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم لوگوں کے خوف، اور اُن کی تنقید کے سامنے پست ہو جائیں۔

اس لئے کہ اگر ہم ”صاحبِ رائے“ مخالفت کے خوف سے اپنی رائے ظاہر کرنے سے ڈرنے لگتا تو دنیا کبھی یہ ترقی کر ہی نہیں سکتی تھی، اس دنیا کی ترقی تو دراصل اُن بہادروں اور بے جگروں کے ہاتھوں ہوئی ہے جو علی الاعلان اپنی رائے ظاہر کرتے، اور اُس کی پاداش میں ہمہ قسم کے مصائب جھیلتے رہے ہیں، الحاصل، آج بھی ”قانون“ اور ”رائے“ عامہ کا لوگوں پر بہت بڑا اثر اور غلبہ ہے، اور یہ دونوں اپنے رسوخ و نفوذ کے زور پر افراد کو اپنے حکم کے موافق عمل کرنے کا عادی بناتے ہیں۔

پس اگر یہ دونوں ”صلاح“ اور ”بہتر“ ہیں تو ان کا اثر بھی اچھا پڑتا ہے ورنہ تو قوم کے لئے ان کا اثر دوسرا انتہائی مضر کا باعث بن جاتا ہے۔

لے مطلب یہ ہے کہ ندامت کا اثر اسی حد تک مناسب ہے کہ جرم سے تائب ہو جائے اور آئندہ ایسا نہ کرنے کا عزم مصمم کر لے۔ اس سے زیادہ ندامت میں غرق ہو جانے سے ہمت پست ہو جاتی اور ایسی احاطہ کر لیتی ہے جو انسانی کمالات کے لئے سخت جہلک جراثیم ہے۔ ۱۲۔

هقوق و فرائض

جو شے اسان کے فائدہ کے لئے ہو ”حق“ کہلاتی ہے اور جو اُس کے ذمہ عائد ہو اُس کا نام ”فرض“ ہے اور یہ دونوں باہم لازم و ملزوم ہیں اسلئے ہر ایک ”حق“ ایک بلکہ دو ”فرض“ کا حامل ہوتا ہے۔ پہلا یہ کہ دوسروں پر اس کے اس ”حق“ کا احترام ”فرض“ ہے۔ دوسرا یہ کہ صاحب حق کا یہ ”فرض“ ہے کہ وہ اپنے اس حق کو امن عام اور جماعتی فلاح کے لئے استعمال کرے۔ اور عموماً یہ دوسرا فرض لوگوں سے رہ جاتا ہے اس لئے کہ ان کی کوتاہی نظر صرف قانونی فرض کو پہچانتی ہے اور آگے بڑھ کر اخلاقی فیصلہ کو نہیں دیکھتی اسلئے کہ ”قانون“ اپنے فرض کے لئے جبر کرتا ہی اور لوگوں کے لئے ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ صاحب حق کے حق کا احترام کریں ورنہ اُس کے پیچھے سزا موجود ہے، اور عموماً وہ دوسرے فرض میں کوئی مداخلت نہیں کرتا، بلکہ اُس کے نفاذ کو یا تو وہ صاحب حق پر چھوڑ دیتا ہی یا رائج عامہ کے حوالہ کر دیتا ہے۔

ہم اس کو ایک مثال میں سمجھانا مناسب سمجھتے ہیں، ایک شخص ایک چیز کا مالک ہے تو لوگوں کا فرض ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر کسی قسم کا ظلم نہ کرے نہ شکل چوری ہو یا بصورت خیانت و رشوت، روانہ رکھیں۔ پس اگر وہ نہ مانیں اور ظلم پر آمادہ ہو جائیں تو قانون

لے ہم نے اس جگہ ”اکثر“ کی قید اس لئے لگا دی کہ کبھی قانون پہلے فرض میں بھی دخل انداز نہیں ہوتا۔ مثلاً شوہر کا بیوی کے ساتھ محبت کے ساتھ پیش آنا وغیرہ کہ جن میں قانونی مداخلت سے فائدہ کم اور نقصان بہت زیادہ ہے، اور دوسرے فرض میں مداخلت کر گزرتا ہے جیسا خود کشی کرنے والے کو قانون عزا دیتا ہے۔

مداخلت کر گیا، اور مالک کو یا وہ چیز اور یا اُس کا بدل اور عوض دلانے گا۔

اور مالک کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنی ملک کو جماعتی مناد کے پیش نظر کام میں لائے، اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور اُس میں بیجا اور بے عمل تصرفات کرنے لگے تو اس میں قازن کوئی مداخلت نہ کرے گا۔ بلکہ یہاں ”اعلاق“ دخل انداز ہو گا۔

پس اگر قازن یہ فتویٰ دے کہ مالک کو اپنی ملک میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے تو اعلاق یہ حکم صادر کرے گا کہ مالک کو جماعتی فلاح و بہود سے قطع نظر کر کے ہرگز اپنی ملک میں تصرف جائز نہیں ہے۔

ہر ایک انسان کے لئے بہت ضروری ہے کہ جماعت کی مصلحت کو پیش نظر رکھے اس لئے کہ ملکیت کے یہ حقوق جو اُس کو حاصل ہیں ان میں ذاتی مصالح پر جماعتی مصالح کو فوق اور برتری حاصل ہے۔ گویا کہ وہ جماعت ہی کی خاطر اُس کو عطا ہوئے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص جماعت سے الگ ہو کر بالکل تنہائی کی زندگی بسر کرنے لگے تو پھر حقوق میں سے اُس کے حق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بہر حال جبکہ یہ ”حقوق“ جماعت کا صدقہ ہیں اور جماعتی فلاح کے ساتھ مقید، تو اس قید کا پورا کرنا اس کے ذمہ از بس ضروری ہے اور اسی کا نام ”فرض“ ہے۔
 بہتر یہ ہے کہ اب اجمال و اختصار کیساتھ ہم ضروری اور اہم ”حقوق“ پر بھی کچھ کلام کریں۔
زندگی کا حق | ہر ایک انسان کو زندہ رہنے کا حق ہے، لیکن انسان کی زندگی چونکہ

لے ید اللہ علی الجماعت (الحدیث) اللہ تعالیٰ کی مدد کا ہاتھ جماعت کے سر پر ہے
 لے یہ حقوق ”مادۃ“ طبعی حقوق کہلاتے ہیں، اور طبعی حقوق سے یہ مراد ہے کہ خالق فطرت نے انسان کی فطرت، کو یہ حقوق بخشے ہیں، نہ کہ قانون وضعی نے۔ (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۴۸ پر)

”اجتماعی“ زندگی ہے، اور جو حقوق اس کے لئے ہیں وہ ”جماعت“ ہی سے استنادہ کئے گئے ہیں تو انصاف یہ ہے کہ اگر حالات کا تقاضہ ہو تو فرد کو اپنی زندگی، جماعتی زندگی کی خلیت کی خاطر قربان کر دینی چاہئے۔

مثلاً ایک جماعت دوسری جماعت پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اگر لشکر کشی کرے تو اُس وقت ہر فرد کا فرض ہے کہ وہ جماعتی زندگی کی بقا کے لئے قربان ہو جائے، مگر افراد کو اس قسم کے مواقع بہت کم پیش آتے ہیں۔

اس خاص صورت کے علاوہ باقی تمام چیزوں سے زیادہ مقدس حق اپنی زندگی کا حق ہے جو کسی چیز کی خاطر قربان نہیں کیا جاسکتا۔

اگرچہ یہ حق ایک صاف اور واضح حق ہے مگر بعض غیر تمدن اقوام پھر بھی اس سے نا آشنا رہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ عرب کے بعض قبائل اپنی بیٹیوں کو مار کے خوف سے ”زندہ درگور“ کر دیا کرتے تھے، اور افلاس کے ڈر سے اولاد ہی کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ اسی طرح بہت سی اقوام جنگ کے قیدیوں کے لئے قتل کے علاوہ اور کوئی صورت جائز ہی نہیں سمجھتی تھیں۔

اور بعض قوموں میں ”کافی تمدن ہونے کے باوجود“ ہمیشہ زندگی کا حق خطرہ ہی میں رہتا،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴۷) یا یوں سمجھئے کہ وہ حقوق جو انسان کے لئے ”انسان“ ہونے کی حیثیت سے ہیں اور وقت سے پہلے سے ہیں جب بنیائیں خود مختہ قوانین رائج ہوئے، اور وہ حقوق جو فہری قوانین کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو حقوق قانونی کہا جاتا ہے۔ لہذا انسان کی زندگی اور آزادی کا حق فطری حق ہے اور ایک شخص کی ملکیت سے وراثت یا شفعہ کے ذریعہ سے جب دوسرے کی ملکیت میں آجاتی، تو یہ قانونی حق کہلاتا ہے۔ لہذا اور خدا کے نام پر قربان ہو جانا تو زندگی کا سب سے بڑا مقصد ہے۔ (ہولف)

مثلاً وہ قومیں جو جوع الارض کی ہوس میں ہمیشہ جنگ و پیکار ہی کو ضروری سمجھتی ہیں جیسا کہ یونین اقوام
کاش یہ انسان زندگی کی صحیح قدر قیمت جانتے، اور انکی ترقی اُن کو اس حق کی اصل حقیقت
تک پہنچانے میں کامیاب ہو گئی ہوتی تو وہ کبھی جنگ نہ کرتے، اور جنگ کی طرف مائل نہ ہوتے
اور زندگی کا یہ حق تمام افراد کے لئے اُس وقت تک نامکن ہے جب تک اُس قوم
کی معیشت کے سامان وسیع اور فردوں تر نہ ہوں۔ اسی بنا پر ”حق حیات“ کے ضمن میں ایک
ایک اور حق بھی پیدا ہوتا ہے اور وہ اسباب معیشت کے حصول کے لئے جدوجہد کا حق ہے
اس لئے علماء سیاست و علماء اقتصاد کا فرض ہے کہ وہ اس موضوع پر بحث کریں
یعنی یہ غور کریں کہ ”معیشت کے وسائل“ کیا ہیں اور ”جماعت“ کے لئے اُن کی فراوانی کس
طرح کی جاسکتی ہے

”زندگی کا حق“ بھی دوسرے حقوق کی طرح دو فرض کو مستلزم ہے، اُن میں سے
ایک فرض صاحب حق کا ہے وہ یہ کہ اپنی زندگی کی حفاظت کرے، اور اس کو ایسے
بہترین کاموں میں لگائے جو اُس کے اور دوسرے انسانوں کے لئے مفید ہوں۔
اور دوسرا فرض، لوگوں کے ذمہ ہے کہ وہ ہر فرد کی زندگی کے حق کا احترام کریں،
اور اُس پر دست اندازی نہ کریں،

اور جب کہ یہ ”حق“ تمام حقوق سے زیادہ مقدس ہے تو جو شخص بھی قتل، یا دوسرے
ذریعہ سے اس پر دست درازی کرتا ہو وہ سب بڑے جرم کا مرتکب ہوتا، اور بہت سخت سزا
کا مستحق بنتا ہے بلکہ بااوقات اُسکے حق زندگی، کو چھین لینا ہی متعلق حق بن جاتا ہے۔

و کلمہ فی القصاص جلیوتہ اور تمناے لئے ”قتل کی پاداش میں قتل کے اندر

ہی زندگی بولے صاحب عقل بعیرت انسانو

یا اولی الالباب

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيُكُونَ
الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ

۱) اور دشمنانِ دین و امن کے ساتھ لڑتے رہو تا آنکہ

فتنہ و فساد مٹ جائے اور سارا دین خدا کیلئے رہ جائے

حق آزادی | آزادی ایک ایسا پیچیدہ نقطہ ہے جو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے
اس لئے پہلے اس کی تعین و تحدید مناسب ہے۔

آزادی مطلق | انسان اگر ایک ارادہ کرے اور ارادہ کے مطابق جس طرح چاہے اسکو پورا
کرے، اور اس کے ارادہ اور عمل دونوں میں کوئی حائل نہ ہو سکے، اور جس طرح اس کی مرضی
ہو بے روک ٹوک کر گزرے۔ اس کا نام ”آزادی مطلق“ ہے۔

یہ آزادی صرف ”اللہ تعالیٰ“ کا حق ہے۔ کیونکہ اُس درگاہ میں نہ کسی کے ارادہ
کی تاثیر کا اثر ہے اور نہ کسی عامل کی قوتِ عمل کا۔ اُس کا فیصلہ سب پر حاوی اور اُس کی
”تغذیہ“ بے قید ہے، اور اس کے ارادہ و فعل میں دوسرے کے دخل کی مطلق گنجائش نہیں ہے۔
اِنَّ اللّٰهَ یَحْکُمُ مَا یَرِیدُ بیشک اللہ جو چاہتا ہے اور جس چیز کا ارادہ

کرتا ہے اُس کا حکم نافذ کر دیتا ہے۔

اس لئے جب ہم انسان کی آزادی پر بحث کریں تو اس جگہ یہ معنی کسی طرح نہیں بن
سکتے۔ انسان کے لئے تو ”آزادی مقید“ ہی ممکن ہے اور موزوں بھی۔ اس آزادی کی
تعریف فرانس کے مشہور ”انسانی حقوق کے اعلان“ ۱۷۸۹ء میں اس طرح کی گئی تھی۔

انسان کے لئے اُن تمام اختیارات کی آزادی جو دوسروں کیلئے نقصان کا باعث نہ ہو
اسی کے قریب ہر برٹ اپنسر کا یہ قول ہے۔

ہر ایک انسان اپنی مرضی اور عمل میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ دوسرے انسانوں کی
آزادی پر درست درازی نہ کرے جو اُسی کی طرح اُن کو حاصل ہے۔

ان دونوں کا حاصل ایک ہی ہوا وہ یہ کہ تمام انسان ”آزادی“ کے حق میں مساوی ہیں اور ہر ایک شخص کو اپنی مرضی و عمل میں اُس حد تک آزادی حاصل ہے جس حد تک وہ دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہو۔

اور بعض علماء اخلاق نے اس طرح اس کی تشریف کی ہے۔
 ہر ایک انسان کو کسی قسم کی مداخلت کے بغیر اپنی مرضی کے مطابق ترقی نفس کا حق حاصل ہے۔ مگر یہ کہ باجمعی ضرورت، یا خود اُس کے اپنے خیالات کی ضرورت، اس مداخلت کی داعی ہو مثلاً بے شعور (معتوہ) کو معاملات میں روک دینا۔
 بہر حال یہ ”حق“ مطالبہ کرتا ہے کہ انسان کے ساتھ انسان کا سا معاملہ کیا جائے، مال و متاع کا سا معاملہ نہ کیا جائے، اسی وجہ سے غلامی، اسبتداد، اور تلخیر جیسے امور کے خلاف آواز بلند کی جاتی ہے۔

اس مرحلہ تک پہنچ جانے کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے صحیح تصور کو ذہن میں لانے کے لئے اول اس کی اقسام کو بیان کیا جائے اور پھر ہر ایک قسم کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جائے۔

حریت اور آزادی ”کاجن مواقع میں استعمال ہوتا ہے اُن میں سے اہم مواقع یہ ہیں۔
 (۱) آزادی مطلق۔ جو ”غلامی“ کی ضد ہے۔ یوں کہا کرتے ہیں یہ آزاد ہو اور یہ غلام
 (۲) آزادی اقوام، اس کا مفہوم اپنی حکومت کا ”استقلال“ اور اجنبی حکومت کے غلبہ سے ”آزاد“ رہنا ہے۔

(۳) شہری آزادی۔ کسی شخص کا اپنی ذات اور اپنی ملکیت کے بارہ میں دوسروں کے ظلم و تعدی سے بے خوف اور محفوظ رہنے کا نام ہے۔ آزادی

کی قیم رائے کی آزادی، تقریر و تحریر کی آزادی، اور اپنی ملکیت میں تصرف کی آزادی سب کو شامل ہے۔

(۴) سیاسی آزادی۔ انسان کو یہ حق ہو کہ وہ اپنی ملکی حکومت میں حق رائے دہی کے ذریعہ انتخاب وغیرہ میں آزادانہ حصہ لے سکے۔

پہلی قسم | آزاد اور غلام کا فرق ایک روشن حقیقت ہے اس لئے اس نوع کی شرح کے لئے کسی طویل کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قدیم زمانہ میں غلامی کا رواج عام تھا، اور اس کو آج کی طرح میوب نہیں سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ یونان کے بڑے فلسفی ارسطو نے بھی اپنی رائے کا اظہار غلامی کی حمایت ہی میں کیا ہے اکتاہے۔

بعض آدمی فطری طور پر اپنے حالات میں حسبِ مشا ت تصرفات کرنے پر قادر نہیں ہوتے، اُن کے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ غلام رہیں اور اُن کے آقا اُن کے مصالح کے کنیل ہوں۔

مگر موجودہ دور میں یہ طے شدہ قول ہے کہ آزادی ہر انسان کا ”فطری حق“ ہے یا یوں کہئے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جو انسان کی پیدائش کے وقت سے ہی اُس کے لئے خدا کا ”عطیہ“ ہے۔

تمام انسانی دنیا نے ”آزادی“ کو دو وجہ سے فطری حق مان لیا ہے، اور اس حق کو سب کے لئے سب انسانوں نے بخش دیا ہے۔

اول یہ کہ ”آزادی“ کا جذبہ ہر ایک انسان کا فطری تقاضہ ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر ”آزادی“ نہ حاصل ہو تو کوئی انسان اپنے حالات کی درستی و

اصلاح ہرگز نہیں کر سکتا، یعنی وہ کسی چیز کا جواب دہ نہیں ہو سکتا جب تک آزاد نہ ہو، بلکہ آزادی کے بغیر وہ انسان ہی نہیں کہلایا جاسکتا۔

اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ بعض غلاموں کی زندگی ناز و نعم اور رفاهیت میں لاکھوں آزاد انسانوں سے بہتر اور عمدہ حالت میں بسر ہوتی ہے کیونکہ آزاد مزدور سے شاہی غلام کی عیش پسند زندگی کا کیا مقابلہ؟ مگر شاذ و نادر ہی کوئی ایسا شخص ملے گا جو اس ناز و نعم کی غلامی پر اپنی تکلیف دہ آزادی کو قربان کرنے کے لئے تیار ہو جائے۔

بکھی یہ ”آزادی“ مصیبت و کلفت کی تعلیم گاہ نظر آئے گی لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ درس ہے جو باوجود این و آن ”انسان کو صحیح انسان بننا سکھاتا ہے۔ اسلام کا نظریہ اس مسئلہ کی اصلاح کے سلسلہ میں سب سے پہلے اسلام نے پیش قدمی کی اور اُس نے اُن تمام وحیانیہ طریقہ ہائے غلامی، اور غلاموں کے ساتھ ظالمانہ طرز عمل کو مٹا کر تمام عالم میں اس جاری رسم کے متعلق آقا و غلام کے باہم مساویانہ طرز بود و ماند اور حسن سلوک کی اس طرح تعلیم دی اور مفسد کی اصلاح کی کہ غلام، آقا کے خاندان کا چوراؤ شریک زندگی بن گیا، حتیٰ کہ بہت سے آزاد شدہ غلام خاندانوں کے نسب آقا کے نسب ہی کے ساتھ منسوب ہونے لگے۔ اور بہت سے غلاموں نے غلامی کی بجائے آقا کی۔

اسلام نے مسطورہ بالا بیان کردہ ”وجہ“ کو تسلیم کرتے ہوئے غلامی کی صرف ایک صورت کو جائز رکھا ہے وہ یہ کہ جب مسلمانوں کے ساتھ مشرک و کافر بردارنا ہوں اور امن و سلامتی کے بجائے فتنہ و فساد اور شرانگیزی کو بایہ خمیر بنالیں تو وہ ”باغی“ قرارے جا کر قید ہو جانے کے بعد ”غلام بنایا جاسکتے ہیں اس لئے کہ اسلام کی نگاہ میں کسی کا صرف کافر یا مشرک ہونا اُس کو غلامی کا سزاوار نہیں بناتا کیونکہ اسلام کے نقطہ نظر

سے وہ معاہدہ بھی ہو سکتا ہے اور ذمی بھی، اور وہ متامن بھی بن سکتا ہے اور سالم بھی بلکہ اسلام کے ساتھ نبرد آزمائی، فتنہ پروری، اور مفسدہ انگیزی، کرنے کی پاداش میں وہ غلامی کی سزا کا مستوجب ہوتا، اور باغی و غدار قرار دیا جاتا ہے۔ تو اس مخصوص صورت میں اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ جبکہ مذہب سے مذہب قوموں، اور اعلیٰ سے اعلیٰ مقننوں نے سلطنت کے باغیوں کے ساتھ جس دوام (عمر قید) اور سزائے موت کا سلوک جائز رکھا ہے۔ یعنی انسان کی جان کو ہلاک کر دینا یا اس کو انسانیت کے لازم سے ہمیشہ کے لئے بے بہرہ کر کے قید و بند میں ڈال دینا، حالانکہ اسی کتاب میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ ”حق حیات“ اور ”انسانیت کے حقوق“ میں سب انسان برابر ہیں اور یہ اُن کے فطری اور پسندالشی حقوق ہیں جن پر کسی کو بھی دست درازی کا حق نہیں ہے۔ تو ہر ایک ذمی ہوش اور صاحب عقل اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ کسی شخص کے تمام انسانی حقوق سلب کر لینا یا اس کو حق حیات تک محروم کر دینا، اس سے بدرجہا مذہم و مجھا جانا چاہئے کہ ایک باغی کی آزادی سلب کر کے باقی تمام امور میں اُس کو انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا تو پھر ایسا کیوں ہے کہ اول کو جائز اور قرن انصاف سمجھا جاتا ہے اور دوسرے کو ظلم اور ناجائز بتایا جاتا ہے۔

اور کیا صرف نام اور تعبیر کے فرق سے کہ یہ ”غلام“ ہے اور یہ ”جس دوام کا قیدی“ یا سزائے موت کا مستحق اور محروم زندگی، حقایق تبدیل ہو سکتے ہیں پس مذہم سے مذہم امر کو جائز اور روا رکھنا، اور تبصری فرق سے ایک مخصوص صورت میں ”غلام“ کے لفظ کو دُشیا نہ مظالم میں شمار کرنا کون سا انصاف ہے؟

اور جب کبھی ان ہی حامیانِ آزادی سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ ایک انسان

کو غرقید ” یا ” حق زندگی سے محروم “ کر کے اُس کے فطری حقوق کو پامال کرنا کس طرح جائز ہے تو قانون اور اخلاق دونوں کی جانب سے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ ” امن عامہ “ اور نجاتِ جماعتِ انسانی ” کا تقاضہ یہی ہے کہ جو شخص اپنے ان حقوق کو صحیح طریق پر استعمال نہ کرے اس کو اس حق سے محروم کر دیا جائے اور یہی عین عدل و انصاف ہے۔ لیکن جب یہی جواب ” اسلام “ کی جانب سے ان ” باغیوں “ کے لئے دیا جاتا ہے تو نہ معلوم پھر وہ کیوں وسعتِ نظر، عدل و انصاف، اور حق کو شہی، کی بجائے کو تاہی نظر، ظلم، اور ناحق کو شہی بنجاتا ہے اسلام میں اس مخصوص و محدود ” غلامی “ کے جواز کے متعلق یہ بھی واضح رہنا ضروری ہے کہ یہ مسئلہ شریعتِ اسلامی کی اصطلاح میں نہ فرض ہے نہ واجب، اور نہ مستحب و نہ سنت، بلکہ ” امرِ مباح “ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تسلیمِ جواز کے باوجود اگر اسلامی مصالحِ اجتماعی مصالح کی بنا پر غلام اس کو ترک کر دیا جائے تو یہ درست ہے اور بغیر کسی روک ٹوک کے ایسا کیا جاسکتا ہے بلکہ بعض اوقات ” مصالحِ امتِ مسلمہ “ کے پیش نظر اس کا ترک کر دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ان باغی قیدیوں کے لئے اسلام نے متعدد طریقہ ہائے عمل کو مباح قرار دیا ہے۔ مثلاً احسان کر کے مفت چھوڑ دینا۔ زرِ فدیہ لے کر چھوڑ دینا، تعلیم کو معاوضہ قرار دے کر آزاد کر دینا، یا جان بخشی کر کے قید و بند میں رکھنے یعنی غلام بنانے پر فتاعت کرنا اور سلبِ آزادی کے علاوہ باقی تمام انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا۔

بہر حال اسلامی نقطہ نظر سے اس مسئلہ کی ” روح “ یہ ہے کہ وہ جنگ کے مخصوص حالات میں اپنے باغی قیدی کے لئے اس سزا کو صرف جائز قرار دیتا ہے اور اس کے حقِ آزادی سلب کرنے کو صحیح سمجھتا ہے۔ لیکن وہ چونکہ اس کا بانی نہیں ہے اس لئے وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر یہ طرزِ عمل دنیا میں جاری رہے تو ان وحشیانہ طرزِ عمل کے ساتھ

نہ رہے جو اسلام سے قبل اور بعد روم اور ایران جیسی تمدن اور مذہب حکومتوں تک میں رہا بلکہ اُس اصلاحی شکل میں باقی رہے جو اسلام نے آ کر قائم کیں، یعنی سلب آزادی کے علاوہ تعلیم، تربیت، اخلاقی کیکر، بود و ماند، معیشت و معاشرت غرض تمام انسانی حقوق میں وہ آقا کا شریک زندگی بن جائے۔

اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے پیروں کو ان کی ”آزادی“ کے لئے قدم قدم پر زنجیر کا ذخیرہ جمع کرتا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل سے اُس کی تصدیق کرتا جاتا ہوا حتیٰ کہ بعض جرائم کی پاداش (کفارہ) میں آزادی غلام و جاریہ کو فرض تک قرار دیتا ہے۔ اور اگر حالات و واقعات ایسی صورت اختیار کر لیں کہ ”اسلامی حکومت“ اس طرز کو ترک کر کے بیان کردہ دوسرے طریقہ ہائے عمل میں سے کسی عمل کو سزا کے لئے تجویز کرے تو (حق جواز کو محفوظ رکھتے ہوئے) اسلام اس کو ایسا کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ اور غلامی کی بقا اور اس کا دوام اسلامی فریضہ قرار نہیں دیتا۔

نیز تاریخ اس کی شاہد ہے کہ اسلام نے جس قسم کے شرائط اور حدود کے ساتھ اس مسئلہ کو اصلاحی شکل میں مباح رکھا ہے اُس کے نتائج میں سینکڑوں اور ہزاروں غلام، کروڑوں آزاد مسلمانوں کے نہ صرف حقوق میں مساوی رہے بلکہ ان کے مذہبی و سیاسی، بادی و قائم بنے۔ اور مزید یہ کہ قرآنی مطالب، حدیثی روایات اور فقہی اقوال میں اسلامی شریعت کے مدار قرار پائے۔

آزادی اقوام | جس طرح ایک شخص کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کا خود ہی مالک و سردار ہو اسی طرح ”جماعت“ یا ”قوم“ کی بھی یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ اپنی جماعتی آزادی سے فائدہ اٹھائے اور آپ ہی اپنے اوپر حکومت کرے، اور اگر مجبور کن حالات

میں اُس پر غیر کا حکم نافذ ہوتا ہے تو وہ اُس کو اپنی انتہائی ذلت و رسوائی محسوس کرتی ہے۔ اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ دو یا چند مختلف قومیں متحد ہو کر اس طرح ایک کیوں نہ ہو جائیں کہ گویا ایک دوسرے کا جزو رہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایک ”بنیاد“ پر قائم ہے وہ یہ کہ اگر دو قومیں، مذہب، جنس، زبان، رسم و رواج، فکر و شعور، رجحانات، اور منافع میں متحد و متفق ہیں تو ان دونوں کا ایک جسم کی طرح ہونا بیشک مضر نہیں ہے اور گویا وہ ایک قوم ہی کی دو شاخیں ہیں مثلاً انگلستان اور اسٹریلیا،

اور اگر مذکورہ بالا اکل یا بعض امور میں دونوں قومیں مختلف ہوں تو اس وقت ایک کا دوسرے کے ماتحت ہونا سخت مضرت رساں ہے، اور اس صورت میں محکوم قوم کے لئے آزادی، ”ہی بہترین چیز ہے جیسا کہ انگلستان اور مصر یا انگلستان اور ہندوستان کا معاملہ۔“

لہذا یہ بات قابل ذکر ہے کہ یورپین اقوام نے موجودہ نقشہ تہذیب و تمدن میں قومیت کا جو رنگ و روغن بھرا ہوا اُس نے بلاشبہ عالمگیر انسانی وحدت کے نظریہ کو سخت نقصان پہنچایا جو اور زبردست اقوام کی ظالمانہ حاکمیت کے باوجود زیر دست اقوام کی تباہی اسی نتیجہ ہوا اس کے برعکس اسلام نے اس سلسلہ میں جو اساس دینا و قائم کی ہر وہ عالمگیر اتحادی ہے۔ اُس کی نگاہ میں یہ اخلاقی برتری نہیں ہے کہ اول ملکی، جنسی، نسلی، اورسانی اعتبارات انسانوں کو انسانوں سے جدا کر دیا جائے اور پھر اُس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے کہ اُن کے باہم سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی نظام میں تصادم و ٹکناش پیدا ہو۔ بلکہ اخلاقی برتری کی شور و شکل یہ ہے کہ تمام انسان ”وحدت ملی“ کے افراد بن جائیں اور اگر وہ اپنے آزادی خیال و فکر کی بنا پر اس کا فرد بننا پسند بھی نہ کریں تو اپنے مذہب میں آزاد رہتے (بقیہ حاشیہ کے لئے ملاحظہ ہو صفحہ ۲۵۸)

اور اگر یہ کہا جائے کہ ”محکومیت“ کے بعد ”استقلال“ سے محکوم قوم کو کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا آنا پڑنا فائدہ ہے جیسا کہ کسی کے سینہ سے پتھر کی سل ہٹائی جائے، یا کسی کے اختیارات و تصرفات سے رکاوٹ دور کر دی جائے۔ البتہ جب تصرف سے روکے ہوئے انسان کو تصرف کا اختیار مل جاتا ہے تو وہ شروع شروع میں کچھ غلطیاں بھی کرتا ہے لیکن بائیں ہمہ اس کے لئے بہتر راہ یہی ہے کہ وہ آزاد ہو، اس لئے کہ وہ اس طرح اپنے حالات کی طرف متوجہ ہوگا، اور جوابدہ بننے کے قابل ہو سکے گا، اور یہ کہ اگر وہ تصرفات میں ”آزاد“ ہو جائیگا تو اپنے نفس کی تکمیل کے لئے اس کی جستجو بڑھ جائے گی، اور یہ محسوس کرنے لگے گا کہ وہ یقیناً ایک ”انسان“ ہے۔

یہی حال قوموں کا ہے کہ جب اُن کو آزادی (استقلال) نصیب ہوتی ہے تو وہ اپنی مسئولیت کو محسوس کرتی ہیں اور اپنی موجودہ حالت کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے جدوجہد

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۷) اس ”وحدت ملی“ کے اُن سیاسی افکار کے ساتھ اشتراک عمل کر لیں، جن میں عدل و انصاف اور انسان کی ہر قسم کی آزادی کو اساس و بنیاد کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اور صرف ”ظلم اور فتنہ“ کے انسداد کے علاوہ کسی صورت میں دوسروں کی آزادی میں اختل جائز نہیں رکھی گئی۔

بائیں ہمہ جب تک یہ ”اصل مقصد“ حاصل نہ ہو اس وقت تک مسئلہ کی صورت یہی ہونی چاہئے کہ جو کتاب کے صفحات میں تفصیل سے بیان کی گئی ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی قوم کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسری قوم کو محکوم اور غلام بنا کر اپنی مآلشی سیاسی دست برد کاتسکار بنائے۔ اور اس طرح خدا کی مخلوق پر عدل کے نام سے ظلم، اور امن کے نام سے تباہی و بربادی کا سامان پیدا کرے۔

کرنا اُن کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے۔

جب اُن کو یہ یقین ہو جائیگا کہ اُنکی تمام کوششوں کا ثمرہ خود اُن ہی کیلئے ہو گا غیر دوسروں کے لئے نہیں۔ تو پھر اُن کی جدوجہد بہت زیادہ بڑھ جائے گی۔

یادیں سمجھئے کہ جب دو قومیں ”حاکم“ اور ”محلوم“ مذکورہ بالا کل یا بعض اعتبارات سے جدا جدا ہوں تو بسا اوقات ان کی مصلحتوں کے درمیان تصادم اور تعارض ضروری ہے اور اکثر ایسا ہو گا کہ ”حاکم“ قوم کے لئے جو چیز مفید ہے وہ ”محلوم“ کے حق میں مضر ہو گی اور کبھی اس کے برعکس پیش آئیگا، تو ”حاکم قوم“ اپنی قوت و غلبہ کے بل پر ”محلوم قوم“ کی مصلحتوں کے خلاف اپنی مصالح کے مطابق امور نافذ کر دیگی، اور محلوم قوم کو بلاشبہ نقصان اٹھانا پڑے گا۔ اور محلوم ہونے کی وجہ سے اُس کو برداشت کرنا پڑے گا۔

مثلاً ”حاکم قوم“ کی مصلحت یہ ہے کہ محلوم قوم ”سے جو آمدنی ہوتی ہے اُس کا صرف (بحث) زیادہ سے زیادہ مادی امور کے لئے وقف ہو، پل بنائے جائیں، نہریں کھودی جائیں، اسلحہ کے کارخانے قائم کئے جائیں وغیرہ وغیرہ اور تعلیمی امور پر بہت کم خرچ ہو، اس لئے کہ محلوم قوم میں جس قدر تعلیم عام ہو گی اُن کی آزادی فکریں اضافہ ہوتا جائے گا، اپنے حقوق کا احساس بڑھتا جائے گا، اور پھر اُن کو دوسری قوم کے زیرِ حکومت رہنا ایک بڑی لعنت نظر آنے لگے گا۔

اور مادی امور کی کثرت چونکہ ملک کے المیہ میں اضافہ کا باعث بنتی ہے اور حاکم قوم کو المیہ پر پورا تصرف چل ہے اس لئے وہ اس ہی کے اضافہ کی خواہشمند رہتی ہے، خلاصہ یہ کہ کوئی قوم اُس وقت تک اپنی شخصیت کا صحیح احساس نہیں کر سکتی جب تک اُس کو آزادی نصیب نہ ہو جائے، اور کمال پیدا کرنے کے لئے اُس میں اُس وقت تک امنگ

نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے حالات کے رد و بدل میں خود مختار نہ ہو جائے۔
 آزادی کی اقسام میں شہری آزادی، سیاسی آزادی اور دوسری قسم کی آزادی کے
 سمجھنے میں پہلا قدم ”قومی آزادی“ کا ہے اگر یہ حاصل ہو جائے تو باقی اقسام اس کے ذریعہ
 سے خود سمجھ میں آتی چلی جاتی ہیں۔

شہری آزادی | جب تک کوئی قوم شہریت اور مذیت کو پوری طرح اختیار نہ کر چکی ہو اس کا
 کوئی فرد اس آزادی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا، اسی بنا پر وحشی اقوام جن کا ہر ایک فرد اپنی
 جان کے قتل، مال کی چوری، ملکیت پر ڈاکہ کے لئے ہر وقت غیر محفوظ رہتا ہے، شہری آزادی
 کے حقوق سے محروم رہتی ہیں۔

لیکن جب انسان ”تمدن“ کی طرف بڑھتا ہے تو پھر قوم کے ہر ایک فرد کو یہ حق حاصل
 ہو جاتا ہے کہ حکومت کے سامنے وہ اپنا دفاع کر سکے اور وہ اس بات سے بے خوف ہے
 کہ شہری قوانین کے بغیر نہ وہ جیل میں ڈالا جائے گا، نہ حوالات میں رکھا جائیگا، اور نہ دوسری
 کسی قسم کی سزا کو پہنچے گا، اور یہ کہ ”شہری قانون“ کے خلاف نہ اس پر دست درازی کیا سکتی ہو
 اور نہ مال کے لالچ یا کسی جا کم دایمیر کے انتقام کی وہ بھیٹ چڑھ سکتا ہے۔

آزادی کی یہ قسم مندرجہ ذیل امور کو شامل ہے۔

(۲) رائے کی آزادی۔ یہ ہے کہ انسان کو یہ حق ہو کہ اپنے اعتقاد کے مطابق کسی
 شے کے فیصلہ کرنے میں وہ آزاد ہے کیونکہ فہم و تدبر ”غور و فکر“ اور کسی شے پر صحیح یا غلط
 دگانے کا حکم، کسی خاص گروہ کی وراثت نہیں ہے، بلکہ ہر شخص کو یہ حق ہے کہ جس چیز کے متعلق
 وہ صحیح یا غلط ہونے کی رائے رکھتا ہے اگر اس کے لئے اس کے پاس دلائل اور براہین
 موجود ہیں تو وہ اس کے کہنے اور لکھنے میں آزاد ہو، اگرچہ اس کی یہ رائے قائمین اور

باتیں نہ صرف غیر نفع بخش بلکہ سخت مضرت رساں ہیں اور اجتماعی ذہنیت کیلئے سم قاتل ہیں۔ سیاسی آزادی | اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان کے لئے اپنی شہری حکومت میں کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ہو، پس اگر کسی قوم پر کسی شخص یا جماعت کے ذریعہ اس طرح حکومت کی جائے کہ وہ شخص، یا جماعت، قوم کی رائے سے منتخب ہو کر حکمراں نہ بنے ہوں تو وہ قوم ”سیاسی آزادی“ کے حق سے محروم ہے، قوم اسی وقت اس سے بہرہ مند بھی جائیگی جبکہ اُس کے افراد خود اپنے سے اس کام کے لئے نمایندے منتخب کر سکیں۔ اور انہی نمایندوں کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ قوم کے لئے قانون بنائیں یا کسی قانون کو مسترد کریں۔

اس کو ”حریت و آزادی“ اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب قوم کے منتخب نمایندے ہی قانون کو بنانے والے، اور قوم کے حالات کو سندانے والے ہونگے تو یہ کہا جاسکے گا: کہ قوم خود ہی اپنے ارادہ و اختیار سے یہ سب کچھ کر رہی ہے۔ اور یہی آزادی کے معنی ہیں۔

اور اس کے برعکس اگر ان کے واضح قوانین اور اُن کے حالات کے کنیل، خود اُن کے اپنے منتخب نمایندے نہ ہوں تو اُنکے اعمال کی طرح قوم کے ارادی اور اختیاری اعمال نہیں کہلائے جائیں گے، بلکہ قوم کو اس حالت میں مجبور و مضطر کہا جائے گا،

”اور جبر و اضطراب آزادی کی ضد ہیں“

انیسویں صدی سے پہلے ملکی حکومتیں مخصوص جماعتیں شریک کار رہتی تھیں جیسے کہ ”بادشاہ اور وزیر“، مگر انیسویں صدی میں پھر یہ حق انتخاب عام ہو گیا اور ”اتحادی ملکوں“ میں ہر اس شخص کو جو اہلیت رکھتا تھا یہ حق دیدیا گیا۔

اور بیسویں صدی کے آغاز سے آج تک یہ حق عورتوں کو بھی بعض اتحادی ملکوں

میں دیا جاتا ہے۔ اور انگلستان اور بعض دیگر ممالک میں بھی یہ طریقہ رائج ہو گیا ہے۔

اور شہری آزادی سے بہرہ مند ہونے کے لئے ”سیاسی آزادی“ بہت ہی قریب وسیلہ ہے، اس لئے کہ جب قومی حکومت کی ”باگ“ خود قوم کے افراد کے ہاتھوں میں ہوگی تو وہ ایک یا متعدد افراد کے ”استبداد“ سے محفوظ ہو جائے گی جس کے ذریعہ اسکی صحافتی اور خطابی آزادی کو سلب کیا جاتا ہے۔

بہر حال ان تفصیلات سے ”حق آزادی کا مسئلہ“ بخوبی واضح ہو جاتا ہے کیونکہ انسان کیلئے آزادی کے بغیر نفس کی تکمیل، اخلاق کی ترقی، اور مقصدِ علمی تک رسائی، قطعاً ناممکن ہے، بلکہ صحیح معنی میں اس کا ”انسان“ بننا ہی محال ہے۔ لوگوں نے اس ”حق“ کو بہت زمانہ کے بعد سمجھا ہے حتیٰ کہ ”حق حیات“ کے بھی بعد اس کے سمجھنے کی نوبت آئی، حالانکہ ایک زمانہ سے جنگی قیدیوں کا قتل، اور اولاد کا زندہ درگور کرنا، متروک ہو چکا تھا لیکن غلامی ابھی تک جاری ہے اور اس کا انسداد ابھی نہیں ہو رہا، یعنی باوجودیکہ شخصی غلامی کا دور ختم ہو گیا لیکن زمانہ ابھی تک بھی آزادی کی جملہ اقسام سے کما حقہ بہرہ مند نہیں ہے، اور قومی و جماعتی غلامی کا اقدام شخصی غلامی سے بھی زیادہ خطرناک صورتوں میں جاری ہے اور مذہب اور متمدن یورپین حکومتوں پر اس کی ذمہ داری سب سے زیادہ ہی شخصی غلامی پر تو حریف گیری کرتی ہیں مگر قوموں کو غلام بنانے میں پیش پیش ہیں۔ آج بھی بہت سی محکوم قومیں مسلسل اپنی آزادی ”استقلال“ کے لئے جدوجہد میں مصروف ہیں اور اس حقیقت کا انکار ناممکن ہے کہ اگرچہ افراد و اشخاص کی غلامی کا رواج جاتا رہا لیکن قوموں کی غلامی کی مذموم رسم آج تک قائم ہے۔

اسی طرح دوسری دو قسمیں یعنی ”سیاسی آزادی“ اور شہری آزادی

بادجو دیکہ اقوام کی رفتار ان سے مستفید ہونے میں مختلف ہے تاہم یہ دونوں اس اعلیٰ معیار پر آج بھی نہیں پائی جاتیں جو ان کا درجہ معراج اور کمال ترقی ہے۔

اور دنیا، اس حق کے حصول کے لئے بہت آہستہ آہستہ چل رہی ہے، اور اس سلسلہ میں انھوں نے صرف کثیر کے بعد بھی بہت تھوڑا فائدہ اٹھایا ہے۔

اسی لئے ترقی یافتہ اقوام کے علاوہ اس آزادی کے حصول کے لئے دوسری کسی قوم سے اس قدر صرف کثیر کی توقع نہیں ہو سکتی، اور اسی لئے اُن کی نگاہ میں حاصل شدہ کی سطح کے لئے زیادہ سے زیادہ قیمت لگا دینا ضروری سمجھا جاتا ہے۔

مسطورہ بالا گذشتہ حقوق کی طرح یہ حق بھی دو فرض کو متلزم ہے :

ایک فرض جماعتوں اور حکومتوں پر عائد ہوتا ہے، وہ یہ کہ آزادی کے مسئلہ میں فرد کے حق کا احترام کریں، اور اُس کے حالات میں کسی قسم کی مداخلت نہ کریں۔ مگر یہ کہ مصلحت عامہ، یا جماعتی ضرورت، اس کی داعی ہو۔

پس وہ حکومتیں ہر گز اپنے فرض کو ادا نہیں کرتیں جو اخبارات و کتب کی طباعت و اشاعت میں رکاوٹ ڈالتی ہیں، اور سنسر کی اجازت کے بغیر جاری نہیں ہونے دیتیں۔ یا لوگوں کو تقریر کرنے، اور جلسے کرنے سے مانع آتی ہیں، یا افراد پر حملہ کرتی، اُن کو قید و بند میں ڈالتی، اور اُن پر بغیر جرم لگائے، اور مقدمہ چلائے سزا دیتی ہیں۔

اور افراد اپنے فرض سے قاصر سمجھے جائیں گے، اگر وہ مقرر کو اس بات پر مجبور کریں کہ وہ ان کی رائے اور اُن کے قول کے خلاف تقریر نہیں کر سکتا، اور کسی مصنف کو تصنیف سے اور کسی اخبار کو شائع ہونے سے روکیں جب تک کہ وہ اُن کے اعتقاد و خیال کی ترجمانی کا وعدہ نہ کرے۔

وہ اپنے فرض کو ٹھیک ٹھیک اس روز ادا کرینگے کہ ”قول“ اور ”مہذب تنقید“ آزاد ہو جائے، اور صرف قوتِ دلیل ہی تسکین و اطمینان کا بہتر ذریعہ رہ جائے اور بس، اور ہر فرد و شخص کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو اپنی آزادی کا بھی شعور ہو، اور دوسروں کی آزادی کا بھی، اور وہ یقین کرے کہ جس طرح اُس کو آزاد رہنے کا حق ہے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی اُس پر واجب ہے۔

فرد کو اپنی آزادی اور اپنے اختیارِ کامل کے شعور کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ضروری ہے کہ وہ تنہا ہرگز زندہ نہیں رہ سکتا، بلکہ وہ قومی جسم کا ایک ”عضو“ ہے، اور یہ کہ وہ قوم کی آزادی کے متعلق جوابدہ بھی ہے۔

اور افرادِ قوم میں ”آزادی کے شعور“ اور ”مسئولیت کے شعور“ کا نشوونما، اور اعتدال کے ساتھ ان کا وجود، ترقی یافتہ اقوام کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔

اور دوسرا فرض خود صاحبِ حق پر عائد ہے۔ وہ یہ کہ اس عطیہ الہی ”آزادی“ کو غلط استعمال نہ کرے بلکہ اُسکو جماعتی فلاح و بہبود کے لئے کام میں لائے۔ اور اگر وہ ایسا کرنے پر آمادہ نہ ہو اور اُس سے ناجائز فائدہ اٹھائے تو پھر اس کا یہ بدحق ”سلب کر لینے کے قابل ہے۔“

ملن کا قول ہے۔

جو آزادی کا دلدادہ ہو اُس کو اس سے پہلے دانا اور پاک طینت ہونا ضروری ہے وجہ یہ ہے کہ آزادی نہ فروخت ہوتی ہے اور نہ بخش جاتی ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے لئے علمی جدوجہد، ایثار، قربانی، اور خوبی استعداد کی سخت ضرورت ہے۔

لے حق سلب کر لینے کا یہ نظریہ ہر قسم کی آزادی کے غلط استعمال میں عام ہے۔

حقِ ملکیت

غفریب ”حقِ ملکیت“ حقِ آزادی کا ایک مکمل جز بن جانے والا ہے اس لئے کہ انسان کی دستِ قدرت سے یہ باہر ہے کہ وسائل و ذرائع کی ملکیت کے بغیر اپنے آپ کو ترقی کی منزل تک پہنچا سکے۔

اس ”حقِ ملکیت“ کی اس لئے ضرورت پیش آتی ہے کہ جبکہ زندگی کے ذرائع تمام انسانوں کی خواہشات و رغبات کے لئے کفایت نہیں کرتے تو ان کے لئے انسانوں کے باہم مزاحمت شروع ہو جاتی ہے، اور ”حُبِ ذات“ ہر شخص کو یہ توجہ دلاتی ہے کہ وہ اپنے نفس کو دوسروں پر ترجیح دے، یہی وہ نقطہ ہے جہاں ”ملک“ کا وجود سامنے آ جاتا ہے۔ ملکِ خاص و ملکِ عام | غور و فکر کے بعد ہم کو ”ملک“ کی دو صورتیں نظر آتی ہیں ملکِ خاص مثلاً کسی شخص کا کتاب، مکان، یا لباس کا مالک ہونا، اور ملکِ عام مثلاً ریلوے، عجائب خانے کتب خانے اور آثارِ قدیمہ کی ملک۔

اور ملکِ خاص اور ملکِ عام، کی یہ تقسیم اس لئے پیدا ہوئی کہ ملکِ خاص کا منشاء تو صرف عام سے بچانا، اور خصوصی ضرورت کو پورا کرنا ہے اور ان دو امور کے لحاظ سے اسکو ملکِ عام کے مقابلہ میں اتنا زیادہ حاصل ہے۔ ملکِ عام کا منشاء اس شے کو استبداد، اور عام فائدہ کی رکاوٹ محفوظ رکھنا اور بچانا ہے۔ اور اس کا وجود جماعتی مفاد کے لئے بہت اہم اور ضروری ہے پس جس شے کی ”ملکیت“ کا منشاء خصوصی ضرورت، اور تدبیرِ خاص ہو وہاں ملکِ خاص ”بہتر“ ہے اور جس شے کی ملکیت عام فائدہ کی رکاوٹ، اور شخصی یا جماعتی استبداد سے تحفظ کی داعی ہو وہاں ملکیتِ عام ”بہتر“ ہے۔ پس جو لباس کہ انسان پہنتا ہے اور جو

چیز کھاتا ہے۔ اور جس مکان میں رہتا ہے ان کے لئے صحیح جگہ یہی ہے کہ وہ اُس انسان کی خاص ملکیت ہوں اس لئے کہ وہ ان ضرورتوں کا محتاج ہے، اور ان میں ”مفادِ عامہ میں رکاوٹ“ اور ”استبداد“ کا بھی خوف نہیں ہے۔

لیکن عجائب خانے (میوزیم) شفا خانے یا سڑکیں، جیسی چیزیں اگر کسی خاص فرد کی ملکیت قرار دیدی جائیں تو ان کے بارہ میں شخصی استبداد کی بھی کافی گنجائش ہے اور فرد کی جانب سے ان پر ایسی قیود لگانے کا بھی خطرہ ہے جو عوام کے لئے سخت مضر اور نقصان دہ ہوں۔ لہذا اُن کے متعلق ”عملِ خیر“ یہی ہے کہ وہ رفاهِ عام کے لئے ہوں اور ”ملکِ عام“ بننا ہوں۔

دنیا میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ اُن کے لئے صاف اور مفید بات یہی تھی کہ وہ ”قانونِ ملکِ عام“ پر منطبق ہونے کی وجہ سے ملکِ عام میں داخل کی جائیں۔ لیکن موجودہ زمانہ میں وہ کمپنیوں کے حوالہ کر دی گئی ہیں کہ وہ ان کا انتظام کریں۔ مثلاً واٹر ورکس کمپنی (آبِ رسانی کی کمپنی) یا ایکٹرک کمپنی (برقِ رسانی کی کمپنی) وغیرہ۔

لہذا اس بات کی رکاوٹ کیلئے کہ کمپنیاں پبلک کے ساتھ ظلم و استبداد نہ کرنے پائیں حکومت کو اُن پر ایسی شرائط لگانا چاہئیں کہ جن کی رو سے اُن کی شرحِ اجرت (ریٹ) متعین ہو جائیں کہ اُس سے زائد لینے کا اُن کو کوئی حق نہ رہے اور مزدوروں کی تنخواہوں اُن کے کام کے اوقات کا تعین اور اُن کی آسائش و تربیت کا مکمل انتظام کیا جائے۔ تو اب غور فرمائیے کہ جن اشیاء کو ہم ”ملکِ عام“ کہہ رہے ہیں وہ وہی ہیں جو ”حکومت کی ملک“ کہلاتی ہیں، اس لئے کہ ”حکومت“ قوم کی ”نائب“ ہے لہذا وہ ان ملکیتوں میں جو تصرفات اور اختیارات استعمال کرتی اور اُن کا نفاذ عمل میں لاتی ہے وہ حقیقت میں

قوم کے قائم مقام ہونے کی حیثیت سے کرتی ہے۔

چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے متعلق ”قوم“ کے درمیان ملکیت عام، اور ملکیت خاص کا اختلاف رہتا ہے، بعض کا خیال یہ ہے کہ وہ ملک عام میں داخل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ان کا تعلق ملک خاص سے ہے اور اس لئے ان کو افراد قوم میں تقسیم ہونا چاہیئے تاکہ وہ اُس میں ان کا نہ تصرف کریں، اس کی مثال ”زمین کاشت“ ہے۔

اس کے متعلق ”اشترکین“ کا خیال یہ ہے کہ ”وزمین“ اور اُس کی ”پیداوار“ جمہور کی ملک ہے، اُس سے نفع اٹھانے میں ہر شخص برابر کا حقدار ہے، اور اس طرح وہ اس میں ملک خاص کو تسلیم نہیں کرتے،

افلاطون نے اپنی کتاب ”جمہوریت“ میں اس کی تائید کی ہے۔ اُس کا خیال یہ ہو کہ حکومت کے لئے مثل ”اعلیٰ“ یہ ہے کہ ایسی حکومت ہو جس میں ”پونجی“ (آمدنی و ذرائع آمدنی) میں تمام افراد قوم مشترک ہوں، اور افراد کے لئے جدا جدا اس پر حق ملکیت حاصل نہ ہو۔

مگر ارسطو، اس کا مخالف ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ ”بہترین حکومت“ وہ ہے جس میں قوم کے افراد اپنی ضروریات و حاجات کی انشیا میں جدا جدا ملکیت تام رکھتے ہوں، لیکن اس ملکیت کے باوجود افراد قوم کو یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ اپنی ملوکہ شے کو اس طرح استعمال کریں کہ اُس کا فائدہ جماعتی فائدہ بن سکے۔

دوسرے حقوق کی طرح ”حق ملکیت“ بھی دو فرض عائد کرتی ہے۔

ایک فرض لوگوں پر ہے، وہ یہ کہ فرد کی ملکیت کا احترام کریں اور چوری یا لوٹ مار یا اسی قسم کے ذرائع سے اس پر دست درازی نہ کریں۔

دوسرا فرض مالک پر عائد ہے اور وہ یہ کہ ملوکہ شے کو بہتر طریقہ پر استعمال کرے۔

اور ذاتی فائدہ کے ساتھ ساتھ ضروری طور پر جماعتی فائدہ کو مدنظر رکھے۔

اور اگر بعض دوسرے آدمی ہماری ملوکہ شے کے ہم سے زیادہ حاجتمند ہوں اور اُن میں یہ قدرت بھی ہو کہ وہ اس کا استعمال ہم سے بھی زیادہ بہتر طریقہ پر کریں گے، تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اختیار کریں اور اُن کو اُس کے استعمال کی اجازت دیں،

مثلاً ہمارے پاس گاڑی یا جازپے اور ہمارا ہمسایہ ایسا مریض ہو کہ اُسکو طبیب کے پاس عجلت سے بھیجنے کے لئے اُس گاڑی یا جاز کی ضرورت ہے تو ہمارے ذمہ فرض ہے کہ ہم اُس کے لئے اُن کا استعمال مباح کر دیں، اس لئے کہ ایک ”زندگی کی حفاظت“ کا معاملہ دوسری قسم کی ضروریات مثلاً سیر و تفریح وغیرہ کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم ہے، یا مثلاً جنگ کے زمانہ میں ایک مالدار شخص کے مکان کو شفا خانہ بنانے کی ضرورت ہے تاکہ ان مجروحین کا علاج کیا جاسکے جو قوم و وطن کی طرف سے دشمن کے ساتھ لڑتے ہیں تو اس مالدار کا فرض ہے کہ وہ اپنے مکان کو شفا خانہ بننے کی اجازت دے۔

اور وہ پیسے جو کہ ہماری حیب میں ہیں اگر ایک فقیر کو مل جائیں تو وہ اپنی زندگی قائم رکھ سکے، اور اگر ہمارے پاس رہیں تو سگرٹ کی نذر ہوں تو تمہارا اخلاقی فرض ہے کہ تم وہ پیسے کسی فقیر کے حوالہ کر دو۔
کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

وحبک دماء بیت بطنیا وحوالک اکباد تمنح الی القدر

تیرے لئے یہی مرض کافی ہے کہ تو شکم سیر ہو کر رات گزارے اور تیرے ہمسائے خالی پیٹ اینڈی کی طرف ٹکلی نگائے دیکھ رہے ہوں (یعنی روٹی سے محروم ہوں)

اسی طرح ہر ایک صاحب استطاعت انسان کا فرض ہے کہ جب اُسے معلوم ہو کہ اُس کے قریب کے بسنے والے کسی مصیبت میں پھنس گئے ہیں تو متعلقہ ضروریات کو اپنی ملکیت سے نکال کر اُن کو فائدہ پہنچائے اور اس طرح اپنی ملکیت کا صحیح مصرف بردہ کر لائے۔

اسی طرح حسبِ قدرت و وسعت ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ اگر اُس کے قریب ریلوے، ٹریوے کا تصادم ہو گیا ہے اور لوگوں کو مدد کی ضرورت ہے تو وہ مردہ انسانوں، زخمیوں یا فاقہ کشوں، اور مصیبت زدوں کی ہر قسم کی اعانت و امداد کرے اور پٹیاں، زخم پر باندھنے کی تختیاں، اور اس قسم کا مفید سامان فوراً بہم پہنچائے، اس لئے کہ مال کے صرف کرنے کا اس سے بہتر دوسرا کوئی مصرف نہیں ہے۔

حق تربیت | ہر ایک انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی استعداد، صلاحیت کے مطابق ”تربیت“ اور ”تعلیم“ حاصل کرے لہذا اُس کو پڑھنے اور لکھنے، اور جہاں تک اُس کی استعداد مدد کرے فنون و علوم میں ملکہ پیدا کرنے، اور مختلف درجاتِ تہذیب سے ہندب ہونے کا کمال حق ہے،

اور اس ”حق“ کا داعی یہ ہے کہ ”تربیت“، آزادی، اور ترقی پذیر زندگی کے وسائل میں سے بہترین وسیلہ اور ذریعہ ہے، اس لئے کہ اگر کسی قوم میں جل بھیل جاتا ہے تو اُس کے تمام اطراف و جوانب میں بُرائی کا زہر دوڑ جاتا ہے اور اس میں قوم کے اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، اور مذہبی غرض ہر قسم کے شے یکساں اور مساوی ہیں البتہ متعلم ہی میں

لے ہم نے یہاں تعلیم کو ”تربیت“ پر مقدم رکھا اس لئے کہ تربیت زیادہ وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ تعلیم کے معنی تعلیمی اثر، کے ہیں، اور تعلیمی اثر، متعلم کے ذہن تک علم پہنچانے کا نام ہے (بقیہ حاشیہ ملاحظہ ہو ص ۲۶۱ پر)

یہ قوت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے صحیح حوالے کو سمجھے اور ان کے حصول کے لئے بہتر تدابیر انجام دے اور جاہل کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ عمدہ طریقہ پر زندگی کا نظام قائم کرے :

اور تعلیم یافتہ خاندان، صحت و ندرستی کے حفاظتی امور پر جاہل خاندان کے افراد سے کہیں زیادہ قادر ہوتے ہیں، اور جب کسی قوم میں جہل بڑھ جاتا ہے تو اس میں فقر و فاقہ اور جرائم کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

اور نایندوں کے انتخاب کے وقت تعلیم یافتہ حضرات زیادہ بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس کو چنا جائے اور کس کو نہیں اور وہی صحیح رائے کے اہل بن سکتے ہیں اور اگر وہ خود منتخب کر لئے جائیں تو ان کی نگاہ صحیح، اور ان کی رائے زیادہ مضبوط ثابت ہوتی ہے۔

اور ایک ”تعلیم یافتہ عورت“ اپنی اولاد کی تربیت، گھر کا انتظام، اور اپنے حالات کی رفتار کو زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتی ہے۔

علم و حقیقت اخلاقِ حسنہ، اور صحیح مذہب تک پہنچنے کا دروازہ ہے، اسی کے ذریعہ انسان اپنے نفس کو پہچانتا، اور اسی کے وسیلہ سے اپنی بلند زندگی کو حاصل کرتا، اور اسی کے واسطے اپنی ترقی کو پہنچتا، اور اسی کی وجہ سے نجاتِ ابدی اور حیاتِ سرمد کی راہ مذہبِ حق کو پاتا ہے۔

اس حق کے پیش نظر، حکومت پر فرض ہے کہ وہ قوم کے افراد میں سے ہر فرد کے لئے

(نہایت حاشیہ صفحہ ۲۷۰) مگر تربیت، اس اثر کا نام ہے جو انسانی لمکات و قوی کی نشوونما کرتا ہے، تو اس طرح تعلیم بھی تربیت کے اثرات ہی میں سے ایک بہترین اثر ہے۔

اس کے علاوہ ”مدیر منزل“ مجلسِ نشست و برخاست وغیرہ تعلیم کی نہیں بلکہ تربیت کی قیمن ہیں بلکہ اس کے علاوہ اور بھی زیادہ وسیع معنی میں اس کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

علمی وسائل مہیا کرے تاکہ وہ تربیت کے اس درجہ تک پہنچ سکے جس کی بدولت وہ ”جائزہ“ کا بہترین ”فرد“ بن سکے اور جماعت کے حقوق و فرائض کو اچھی طرح پہچانے۔

بہر حال حکومت پر یہ فرض سب سے پہلے عائد ہوتا ہے کہ منسلک انفلاس، حاجتمند کی احتیاج، اور حاصل کرنیوالے کی ماحول سے پیدا شدہ کوتاہی نظر، ان میں سے کوئی شے بھی اس حق کے حاصل کرنے میں سد راہ نہ ہو سکے۔

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ بچوں کی تعلیم عام، جبری، اور مفت ہونی چاہئے اور دینی و دنیوی تسلیم دے کر اُس کو اس قابل بنا دیا جائے کہ اُس کے سامنے صحیح زندگی کے دروازے کھل جائیں، اور اُس میں اخلاقی و اصلاحی زندگی کے ساتھ زندہ رہنے کی رغبت پیدا ہو جائے۔

حکومت کا یہ بھی فرض ہے کہ حق کے قیام کی خاطر ”بہترین اساتذہ“ مہیا کرے، اور قوم کے مالداروں، اور جماعتوں کا بھی فرض ہے کہ وہ اس ”مقصد“ کو پورا کرنے کیلئے تعلیمی نشرو اشاعت میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں۔

اور دہی قومیں اس مسئلہ میں تیزی کے ساتھ کامزن ہو سکتی ہیں جو تمدن کی منزل میں بلند درجات تک پہنچ چکی ہوں۔ موجودہ دور میں قومیں اس جانب بہت آہستہ آہستہ ترقی کر رہی ہیں، البتہ متمدن قوموں نے ابتدائی تعلیم کے عام کرنے کے لئے سہولتیں بہم پہنچانے میں قدم اٹھایا ہے، روس، جرمنی، ترکی اور تمام یورپ کے دوسرے ممالک نے اور بعض ایشیائی اقوام اور جاپان نے سلسلہ سے ابتدائی تعلیم کو جبری کر دیا ہے، اور ولایات متحدہ کے بڑے بڑے حصوں میں بھی یہی طریقہ جاری ہو گیا ہے، تاہم ابھی تک یہ قومیں اعلیٰ تعلیم کے انتظام میں قاصر رہی ہیں، کیونکہ ان ممالک میں ایسے طلباء کثرت سے موجود ہیں

جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا یا اُس کو پایہ تکمیل تک پہنچانا چاہتے ہیں لیکن اُن کی اس آرزو پر آنے کے ذرائع اور وسائل اُن کے پاس مفقود ہیں، یا اس قدر آمدنی نہیں رکھتے جو اُن کی اعلیٰ تعلیم کے خرچ کو کافی ہو اور یا تعلیم پر ایسی شرائط لگا دی گئی ہیں جن کے پورا کرنے کی اُن کے پاس کوئی سبیل نہیں ہے۔

بہر حال اقوام میں ”مثلی اعلیٰ“ وہ قوم ہے جس کے تمام افراد اپنی ترقی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے زیادہ سے زیادہ اور وسیع تر وسائل رکھتے ہوں، اور ان کے ذریعہ سے حصول مقصد میں کامیاب ہوں۔

۱۷ خلافتِ راشدہ سے اُندلیسی دور تک اسلامی دورِ خلافت و حکومت اس مسئلہ میں شاندار روایات رکھتا ہے جبکہ آزاد ہی نہیں بلکہ اُن کے غلام اور باندیاں بھی عالم ہو کرتے تھے۔ ادنیٰ داخل دو نوں قسم کی تعلیم منت تھی، اور جبری قانون کے بغیر ہی تعلیم نام تھی مگر افسوس کہ آج مسلمانوں کی علمی حالت آزاد اور غلام دونوں قسم کے ملکوں میں اس قدر زبوں ہے کہ جس کا اندازہ کرنا بھی ناممکن ہے۔

”تعلیم“ کے متعلق اسلام کی مرضی یہ ہے کہ دنیوی تعلیم ”ادنیٰ ہو یا اعلیٰ“ تب ہی مفید اور انفرادی و جماعتی دونوں قسم کی زندگی کے لئے نفع بخش ہے کہ جب اُس کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم کا اتنا جزو لازمی ہو کہ اُس سے مرد و عورت میں جہاں ایک طرف اجتماعی حیات کا اہل بننے کی صلاحیت پیدا ہو وہیں دوسری جانب بندہ و خدا کے درمیان حقیقی تعلق کی بھی معرفت حاصل ہو سکے، اور اعتقاد و عمل دونوں میں وہ صرف ”شرعیہ مطہرہ“ ہی کو اسوہ سمجھنے لگے۔

عورت کے حقوق

انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ بیان کردہ تمام حقوق میں مرد اور عورت دونوں کا یکساں حصہ ہو۔ اس لئے کہ یہ انسانی حقوق ہیں جس میں مرد اور عورت دونوں مساوی ہیں البتہ ایک نوع کے دو مختلف اصناف ہونے کی حیثیت سے جو امتیازات اُن کے باہم ہیں وہ بھی ضرور قائم رہیں۔ مگر آج واقعہ اس کے خلاف ہے اور دنیا افراط و تفریط میں مبتلا ہے اس لئے عورتوں کے حقوق، اور اُن کے ”فرائض“ کے متعلق چند کلمات لکھنا ضروری ہیں۔

جمالت کا دور | ایک طویل زمانہ ایسا رہا ہے کہ عورت کے متعلق یہ نظریہ قائم تھا کہ وہ انسان نہیں ہے بلکہ بال متاع کی طرح کی ایک شے ہے اور اگر انسان سمجھا بھی جاتا تھا تو ایک خادمہ اور جاریہ سے زیادہ اُس کی حیثیت نہ تھی۔ نہ اُس کے لئے علم حاصل کرنے کا موقع تھا اور نہ جماعتی زندگی میں اُس کی کوئی حیثیت تھی۔ وہ قانونی ملکیت سے قطعی محروم تھی ماور کھانا پکانے، پکڑے سینے، اور بچوں کی پرورش کے علاوہ وہ دین و دنیا کے تمام امور سے نا آشنا اور جاہل رہتی تھی۔ اور اس طرح فطرت اور قانون الہی دونوں کے خلاف اُس کی زندگی بولتے ہوئے حیوان یا چوپائے کی طرح تھی۔

جدید دور | اس کے برعکس آج کی آواز ہے جو اگرچہ بیشتر امور میں صحیح نظریہ کے مطابق ہے مگر خاص خاص مسائل میں تفریط (حد سے متجاوز) اور اخلاق کے نقاط سے آگے بڑھ گئی ہے اور بعض حالات میں جمالت کے نظریہ سے بھی زیادہ ہلک سا کج کی ذمہ دار ہے۔

مسطورہ ذیل عبارت سے جدید مطالبہ حقوق نسواں پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔

جدید نظریہ | عورت نے ابھی تک وہ تمام حقوق حاصل نہیں کئے جو مرد کو حاصل ہیں اگرچہ

یہ صحیح ہے کہ حصول حقوق میں عورت کا قدم بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ قرون وسطیٰ سے انیسویں صدی کے شروع تک یورپ میں عورت کو کسی قسم کی قانونی ملکیت حاصل نہیں تھی اور ان کی تربیت کا معاملہ گھر کا کھانا پکانے، بچوں کو پالنے، اور کپڑے سینے سے آگے اور کچھ نہ تھا۔

اب ہمارے اس زمانہ میں عورت نے اپنے حقوق کے متعلق طویل مسافت طے کر لی ہے اور ”دلیات متحدہ امریکہ“ کی عورت تمام دنیا کی عورتوں سے زیادہ شاہراہ ترقی پر گامزن ہے۔ اور ان کی رفتار ترقی دنیا کی تمام عورتوں کی ترقی سے زیادہ تیز ہو۔ اسلئے کہ وہاں مدارس کے علاوہ یونیورسٹیوں تک میں ان کی کثرت ہے، اور ان کو ہر قسم کی سہولتیں حاصل ہیں اور عقد کے معاملات میں بھی ان کے حقوق مردوں کے مساوی ہیں۔ اور ان کے زیر اثر وہ اپنے شوہر کے انتخاب میں اسی طرح آزاد ہیں جس طرح مرد بیوی کے انتخاب میں آزاد ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امریکہ کی عورت تمام مردوں کے برابر ہو جائے گی۔

ان کے قریب قریب اب یورپ کی عورت بھی آتی جا رہی ہے اور اب اکثر ملکوں میں مدارس اور یونیورسٹیوں کے داخلہ میں ان کو سہولتیں حاصل ہو رہی ہیں۔ اور جون ۱۹۱۷ء میں برطانیہ کے دارالعوام میں عورت کو حق انتخاب سے بہرہ مند ہونے کا موقع حاصل ہو گیا ہو۔ اور اٹلی میں بھی یہ حق صاحبِ جاؤد یہ عورت کو دیدیا گیا

اور مطالبہ حقوق کی تحریک میں قوت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ممالک میں مختلف حالات ہیں۔ مثلاً انگلستان میں فرانس کے مقابلہ میں ان کے لئے زیادہ آسانی اور بہتر طریق کے ساتھ مواقع حاصل ہیں۔

انکر مفکرین کا خیال ہے کہ عورت کی یہ رفتار بڑھتے بڑھتے حسب ذیل نتائج تک پہنچ جائے گی۔

(۱) مخترب عورت کے اعمال بھی اُس ”پیانہ“ سے جانچے جائیں گے جس پیانہ سے مرد کے اعمال کی جانچ کی جاتی ہے، اور اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی مرد اور عورت اپنے اعمال کو ایک نظر سے نہیں دیکھتے اور جو کچھ وہ کرتے ہیں اُس پر بھی دونوں کے لئے یکساں حکم نہیں کرتے۔

مصر میں مثلاً اگر مرد شب میں آدھی رات تک گھر سے باہر گزارے اور اس کا عادی بھی ہو تب بھی وہ کوئی قابل مواخذہ جرم نہیں سمجھا جاتا اگر اس کے برعکس اگر عورت کو کسی ایک دن بھی مغرب کے بعد باہر دیر ہو جائے تو درمیانی گھرانوں میں یہ بہت سخت جرم شمار کیا جاتا ہے اسی طرح اگر مرد اپنی شادی کے معاملہ میں کسی لڑکی کی جانب رجحان طبع ظاہر کرے تو یہ پسندیدہ بات سمجھی جاتی ہے، اور اگر اسی رجحان کی ابتداء لڑکی کی جانب سے ہو تو یہ بہت میسب سمجھا جاتا ہے۔

تو قریب زمانہ میں یہ باقی نہ رہ سکیگا، اور بہت جلد دونوں کے اعمال ایک ہی نظر سے دیکھے جائیں گے، اور جس عمل کی وجہ سے ایک صنف ”مجرم سمجھی جاتی ہے اُس کے ارتکاب پر دوسری صنف بھی اُسی طرح حقیر و ذلیل سمجھی جائے گی، اور جس عمل کی وجہ سے مرد قابل تعریف سمجھا جاتا ہے عورت بھی قابل تعریف سمجھی جائے گی۔

(۲) امور خانہ داری میں بھی عورت کو وہی درجہ حاصل ہو جائے گا جو مرد کو حاصل ہے اور وہ تدبیر منزل کے عملی اور نظری دونوں طریقوں میں مرد کے مساوی سمجھی جائے گی۔

(۳) اُس کی تربیت آج کی تربیت سے بہتر طریق پر ہو سکے گی، اور وہ ترقی کے

اس درجہ تک پہنچ جائے گی کہ اپنی اولاد کا شہ و نامہ خرافاتی طریق کی بجائے علمی اصول پر کرنے لگے۔

(۴) بہت جلد اُس کو شوہر کے حقوق قانونی کے برابر حقوق مل جائیں گے اور عقد و نکاح کے بارہ میں اُس کو وہی حقوق حاصل ہو جائیں گے جو امریکی عورت کو حاصل ہیں (۵) اور ضرورت کے مواقع پر اُس کو سرکاری ملازمتیں بھی ملنے لگیں گی۔ مثلاً جبکہ عورت بیوہ ہو اور اُس کی حاجات کا کوئی نگرہاں موجود نہ ہو۔

بہر حال مطالبہ حقوق کی یہ رفتار بہت جلد اُن کو منزل مقصود تک پہنچا دیگی بشرطیکہ وہ جو کچھ حاصل کرتی جاتی ہیں اس کو خوبی کے ساتھ کام میں لا کر اپنے حق ہونے پر دلیل برہان قائم کر دیں۔

درنہ اگر انھوں نے حاصل کردہ حقوق کے استعمال میں اتری اور نااہلیت دکھائی تو یہ خود ان ہی کی راہ میں سنگ گراں ثابت ہو گا۔

ہندی اور مصری عورت | اسلام نے ”محدودے چند مسائل کے علاوہ“ اگرچہ عورت کو تمام حقوق میں مردوں کے مساوی رکھا ہے مثلاً تعلیم کا حق دونوں کے لئے برابر رکھا ہے اپنی ملک و املاک میں قانونی تصرفات کا مردوں ہی کی طرح پورا حق عطا کیا ہے وغیرہ وغیرہ مگر علاوہ ان حقوق سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا رہی ہیں، ان کے اموال کی ذمہ داری یا کسی قریبی عزیز کے سر پہ اور یا کوئی وکیل اُس کی طرف سے تصرف، اور نفع پیدا کرنے کے لئے مختار ہے، اور خود ان کی اپنی رائے کو مطلق اُس میں دخل نہیں ہے، اور نکاح کے معاملہ میں صرف والدین ہی جائز رکھتے ہیں اور اُن کی اپنی رائے کی قطعاً پرستش نہیں ہے اور اُس کو یہ بھی حق نہیں ہے کہ وہ ہونے والے شوہر کو ایک نگاہ دیکھ ہی لے، اور ولی اگر

اُن سے کسی قسم کا مشورہ بھی کرتا ہے تو وہ محض ایک رسمی صورت ہے اور بس، اور مرد اُن کو ایک لمحہ کے لئے اُس کی بھی اجازت نہیں دیتے کہ وہ معمولی حیوان کی طرح کھلی ہو اسے فائدہ اٹھا سکیں، اور نہ اس کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ اپنی اولاد کے ساتھ باغات کی سیر کر سکیں، اور نہ اس کا اختیار دیتے ہیں کہ وہ اپنے شوہروں کے دوش بدوش تفریح گاہوں میں تفریح کر سکیں، اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ان امور کی جرات کر بیٹھے تو گویا اُس نے خود کو ملعون، اور ملامتوں کے لئے نشانہ بننے کے لئے پیش کر دیا۔

اور مصر میں بہت کم لڑکیاں یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرتی ہیں اور ان کی تعداد کے اعتبار سے ثانوی مدارس میں بھی بہت کم پائی جاتی ہیں، اور ابھی تک انھوں نے یہ بھی نہیں سمجھا کہ اُن کے حقوق نصب کر لئے گئے ہیں تاکہ وہ ان کا مطالبہ کرنے پر آمادہ ہوئیں، اور اس جہل کی وجہ سے مرد خصوصاً تعلیم یافتہ ”مرد“ اُن کا کما حقہ احترام نہیں کرتے اور نہ اُن کے دلوں میں اُن کی وقعت قائم ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ ان (عورتوں) کے اندر ہم نشینی، اور ہم جلسی کے خصائل نہیں پاتے، کیونکہ یہ بات تو جب ہی حاصل ہوتی ہے جبکہ میاں بیوی کے مزاج اور عقل و خرد میں کسی نہ کسی درجہ کا تناسب پایا جاتا ہو۔

عورت کو اپنے حقوق کے مقابلہ میں یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ اس پر کچھ ”فرائض“ بھی عائد ہیں، اس لئے اس کو جس طرح حقوق کے لئے جدوجہد کرنا ضروری ہے اُسی طرح فرائض کی ادائیگی بھی واجب ہے، درحقیقت اُس کے اجتماعی فرائض مرد کے فرائض سے کسی طرح کم نہیں ہیں، اور اُس کی مسکولیت بھی بہت زیادہ ہے۔

کیونکہ وہ گھر کے امور میں جواہر ہے، اولاد کی پرورش کے بارہ میں جواہر ہے

اور حق آزادی کے استعمال میں جواب دہ ہے پس اگر وہ اپنے ان فرائض میں کوتاہ ہے تو پھر جماعت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اُس کے حقوق دہی میں کوتاہی اور تاخیر سے کام لے۔ اور جس قدر اُس کے حصول حقوق کی رفتار تیز ہوتی جاتی ہے اسی نسبت سے اُس پر فرائض کی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے، مثلاً اگر اُس کو اپنی ملک میں حق تصرف حاصل ہو گیا ہے تو اُس کے ذمہ فرض ہے کہ وہ یہ دیکھے کہ کس طرح اُس میں تدبیر و تصرف کا استعمال کرنا چاہیے، اور اگر اُس کو شوہر کے انتخاب کا حق مل گیا ہے تو اُس کا فرض ہے کہ قلبی رجحانات اور طبعی میلانات کے مقابلہ میں عقل اور فراخی کو کام میں لا کر حق انتخاب سے فائدہ اٹھائے۔

الحاصل اگر ترقی کی رفتار یہی جاری رہی تو بہت ہی قریب وقت میں اُس کا رجحان تعلیم کی جانب بہت زیادہ بڑھ جائے گا، اور قوم، اور قومی حکومت، مجبور ہو جائیں گے کہ اُن کے لئے یونیورسٹیوں کے دروازے کھول دیں تاکہ تعلیم کے ذریعہ وہ یہ سمجھ سکیں کہ اُن کے حقوق کیا ہیں جن کا انھیں مطالبہ کرنا چاہیے، اور اُن میں یہ طاقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنی اولاد کو جسمانی، عقلی اور اخلاقی عمدہ تربیت دے سکیں۔

اسلامی نظریہ | عورت کے بارہ میں ”جدید علم الاخلاق“ کے ماہرین کی جو رائے ہو ہم نے سطور میں بیان کی ہو اسلام اُس کو بھی حد اعتدال کے خلاف سمجھا ہو اور اُسے الگ ایک جذباتیہ رکھتا ہے اپنے امتیازی نصب العین اور نظام کے لحاظ سے ”اسلام“ نے عورت کے متعلق بھی ”اعتدال“ کی راہ اختیار کی ہے اور افراط و تفریط کی ظلمت سے اُس کو بچایا ہے۔ پس اسلامی ”علم اخلاق“ عورت کو مختلف حیثیات سے دیکھتا ہے اور اُن کے لئے جدوجہد احکام نافذ کرتا ہے۔

(۱) عورت انسان ہے۔ (۲) وہ اصنافِ انسانی میں سے ایک خاص صنف ہے۔ پھر

(۱) عورت ایک فرد ہے۔ (۲) وہ حیاتِ اجتماعی کا ایک جزو ہے

عورت انسان ہے | وہ کتاب ہے کہ

عورت اُسی طرح "انسان" ہے جس طرح "مرد" انسان ہے اور انسانیت کے اس وصف میں دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔

یا ایھا الناس انا خلقکم من ذکر و اے انسانو! ہم نے تم کو مرد و عورت سے

انشأ و جعلکم شعوباً و قبائل تعارفاً پیدا کیا ہے اور تم کو باہمی تعارف کے لئے

کبنوں اور قبیلوں میں بانٹ دیا ہے۔ (البقرہ)

ربّنا منھما رجلاً کثیراً و نساء اور اُن دونوں (مرد و عورت) کے ذریعے

اُس نے بہت مرد و عورتیں (کائنات میں) پھیلا دیں (نار)

لہذا درحقیقت انسانیت میں، "بھی دونوں برابر ہیں اور انسانی حقوق میں دونوں کے لئے

یکساں آزادی حاصل ہے، اور مرد کے مقابلہ میں اس اعتبار سے عورت پر کسی قسم کی ایسی

پابندی مائد نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اس حق سے محروم یا مرد کے مقابلہ میں

پست و مقہور سمجھی جائے۔

و طبق مثل الذی علیہن بالمعروف اور عورتوں کیلئے بھی اُسی طرح حقوق مردوں پر

ہیں جس طرح مردوں کے حقوق عورتوں پر ہیں (بقرہ)

مَنْ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسُ لِهِنَّ (بقرہ) عورتیں تمہارے لباس میں اور تم عورتوں کی بات

دکان صلی اللہ علیہ وسلم یقول انما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ

النساء شقائق الرجال بلاشبہ عورتیں (حقوقِ انسانیت میں) مردوں کے برابر ہیں

(روایۃ احمد و الترمذی)

عن عمر بن الاوص عن النبی صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
 اللہ علیہ وسلم قال الا ان لکم علی آگاہ رہو بلاشبہ تمہارے حقوق تمہاری
 نساء کم حقاً ولنساء کم علیکم حقاً عورتوں پر ہیں اور اسی طرح تمہاری عورتوں
 (المحدث ترمذی و نسائی) کے حقوق تم پر ہیں۔

اُس نے خیر و شر کے تمام اعمال میں مرد اور عورت کے لئے ایک ہی ”پیمانہ“ قائم کیا ہے
 اور جس پیمانہ کے ذریعہ مرد کی نیکی و بدی کا امتحان لیا جاتا ہے، اُسی کے ذریعہ سے عورت کی
 بھی آزمائش کی جاتی ہے۔

من عمل سیرۃ فلا یجہی الا مثلہا جو بڑا کر گیا وہ اُسی طرح بدلہ پائیگا اور جو
 ومن عمل صالحاً من ذکیر او انثی نیکی کر گیا مرد ہو وہ یا عورت مگر مومن ہو تو یہی
 وهو مؤمن فادلتک یدخلون الجنة (ابو فلاح) جنت میں داخل ہوں گے (اور)
 یبرزون فیہا بغیر حساب اہم وہاں بے حساب رزق پائیں گے۔
 فاستجاب لهم ربهم اتی لا اضع پس اُن کے پروردگار نے اُن کی بات مان
 عمل عمل منکم من ذکیر او انثی لی وہ یہ کہ تم میں سے جو مرد و عورت جس قسم کا
 بھی عمل کر گیا میں اُس کو ضائع نہ ہونے دوں گا ۳/۱۹۵

اور اسی بنا پر اُس نے دونوں کے لئے طلبِ علم کو یکساں فرض قرار دیا۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ علم کا سیکھنا ہر مسلمان مرد و عورت پر
 مسلم و مسلمۃ (واجب صغیر) فرض ہے

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرائض
 صلی اللہ علیہ وسلم تعلموا الفرائض اور قرآن کو سیکھو اور تمام انسانوں (مرد و عورت)

والقرآن وعلّموا الناس فاني
مقبوض (ترمذی) والاہوں۔
کو سکھاؤ اس لئے کہ میں جلد تم سے جدا ہوجاؤں

اُس نے ازدواجی بندش ”نکاح“ کے مسئلہ میں بھی عورت کو اقرار دینے کا کو اسی طرح
آزادی بخشی جس طرح ”مرد“ کو عطا کی۔

عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
قال لا ینکح الایم حتی یتامر ولا ینکح
البلک حتی یتأذن (المحدث) بخاری وغیرہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
نیتہ کے قول اور کنواری لڑکی کی اجازت
کے بغیر عورت کا نکاح جائز نہیں ہے

عن ابن بربیدۃ عن اُمیہ قال
جاءت فتاة الى رسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم قالت ان ابی نزل جنی
من اخیه لیورث لی خلیفة
حضرت ابن بربیدہ فرماتے ہیں کہ ایک جوان
عورت رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور
عرض کیا کہ میرے والد نے میرا نکاح اپنے بھتیجے

سے اس لئے کر دیا کہ اس ذریعہ سے اپنی مالی
تنگی کو دور کرے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے
اس کو اختیار دیا کہ وہ اس نکاح کو باطل کہے
تب اُس عورت نے کہا کہ میں اس نکاح کو باقی
رکھتی ہوں اس عرض کرنے سے میری عرض یقینی
کہ عورتوں کو بتا دوں کہ شریعت نے باپ کو بالغ

ان اعلم النساء انہ لیس لی
الاباء من الامہر شیئ (ابن ماجہ وغیرہ)
تو اُس عورت نے کہا کہ میں اس نکاح کو باقی
رکھتی ہوں اس عرض کرنے سے میری عرض یقینی
کہ عورتوں کو بتا دوں کہ شریعت نے باپ کو بالغ

لڑکی پر نکاح کے معاملہ میں زبردستی کا حق نہیں یا

اور اس لئے اُس نے سخت مجبور کن حالات میں جس طرح مرد کو طلاق کا حق دیا ہے
اسی طرح عورت کو بھی یہ حق ”خلع“ کی شکل میں عطا فرمایا ہے اور بغیر شرعی یا معاشرتی مجبوری کے

دونوں کو ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔

اُس نے امور خانہ داری و تدبیر منزل میں مرد کی طرح عورت کو بھی ذمہ دار قرار دیا ہے

قال ابنی صلی اللہ علیہ وسلم کلکم راع رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں

وکلکم مسئول عن رعیتہ فالامام راع سے ہر شخص ذمہ دار ہے اور ہر ذمہ دار اپنی رعیت

دھو مسئول عن رعیتہ والرجل راع کے بارہ میں جوابدہ ہے، پس امام راعی ہے اور

فی اہلہ دھو مسئول عن رعیتہ وہ اپنی رعیت کے لئے جوابدہ ہے۔ اور مرد

والمرأۃ راعیۃ فی بیتہ مرد و عورت اپنے اہل کا راعی ہے اور وہ اس کے بارہ

دھی مسئلۃ عن رعیتہ میں جوابدہ ہے اور عورت اپنے شوہر کے

گھر کی راعی ہے اور وہ اپنی متعلقہ رعیت کے (بخاری و مسلم)

بارہ میں جوابدہ ہے۔

فان امراداً فصلاً عن تراویحہا پس اگر دونوں (میاں بیوی) اپنی باہمی رضا

و تشاوراً فلا جناح علیہما منبری اور مشورہ سے کچھ کا دودھ چڑانا طے

کر لیں تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ ۲۲۳

اور اسی بنا پر اُس نے مالی، دیوانی، اور فوجداری، حقوق میں اُس کو مرد کے

مساوی ہی رکھا ہے۔ وہ مرد کی طرح مال و جائیداد کی مالک ہو سکتی ہے اور اس میں ہبہ، بیع،

رہن، اور ہر قسم کے تصرفات کر سکتی ہے، وہ اپنے حقوق کے حاصل کرنے کے لئے دیوانی

عدالت میں ہر قسم کے دعاوی کر سکتی ہے وہ حدود و قصاص، اور تعزیری حقوق میں اپنے

خالف مرد پر جد جہاد کر سکتی، قصاص لے سکتی، اور تعزیر اسی طرح قائم کر سکتی ہے جس طرح

مرد، عورت کے خلاف کر سکتا ہے۔

اور وہ ملکی صلح و جنگ میں سیاسی و شہری معاملات میں اُسی طرح حقدار ہے جس طرح مرد حقدار ہے
غرض تمام اس قسم کے معاملات میں وہ مرد ہی کی طرح سمجھی گئی ہے اور ان امور کی شہادت
کے لئے آیات میراث، وصیت، ہر آیات حدود و قصاص، اور آیات صلح و جنگ، اُو
اُسی سلسلہ کی تمام احادیث و جزئیات فقہیہ پیش کی جاسکتی ہیں۔ اگرچہ یہ مختصر اس کی تفصیل
کی گنجائش نہیں رکھتا۔ تاہم حسب ذیل شواہد قابل غور ہیں۔

للرجال نصيب مما ترك الوالدان ۱۹

والدين اور رشتہ دار جو ترکہ چھوڑیں اُس میں
مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی۔

والنساء صدقاتهن من خلت ۲۰

اور عورتوں کو اُن کا حق میرا کر دو
مردوں کو چاہئے کہ وہ اپنی عورتوں کے

ساتھ بہترین معاشرت کا ثبوت دیں۔

ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ۲۱

اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی
یہ ہے کہ تمہارے ہی نفوس سے تمہاری

ازواجاً لتكنوا اليها وحل بينكم ۲۲

مؤدّے و مرحمت
رفیقہ حیات کو پیدا کیا تاکہ اسکے ذریعہ سے

تم سکون قلب حاصل کرو اور اُس نے تمہارے
درمیان محبت و رحمت کو پیدا کیا۔

عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت

علیہ وسلم قال ان المرأة لتأخذ ۲۳

(جنگ میں) مسلمانوں کی جانب سے امان
دے سکتی ہے۔

للقوم (ترندی)

قال ابن عباس انہی لاتزین ۲۴

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے

لامرأتی کما تتلین لی
(رواہ ابن کثیر بمعناہ)
فرمایا کہ میں اپنی بیوی کے لئے اُسی طرح
زیب و زینت کرتا ہوں جس طرح وہ میرے
لئے زینت کرتی ہے۔

نیز اُس نے عورت کی تربیت کے لئے ”علمی اصول“ قائم کئے اور اُس کو جہالت
و غرافتی زندگی سے نکالنے کے لئے بہترین تعلیم دی۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر
دسمل ایما رجل کانت عندا دلیۃ کسی شخص کے پاس کوئی باندی لڑکی ہے
فعلیہا فاحسن تعینہا وادبھا فاحسن اور اُس نے اُس کو بہتر اور عمدہ تعلیم دی، بہتر
تادبہا، ثم اعتقہا و تزوجہا فلا اور عمدہ تربیت کی پھر اُس کو آزاد کر دیا اور
اجرات (بخاری کتاب النکاح) اپنی بیوی بنا کر آزاد عورت کی برابر عزت
افزائی کر دی، اُس کے لئے دو ہزار اجر و ثواب ہو

نیز اُس نے سخت ضرورت و حاجت کے وقت ”عورت“ کو مخاطبِ عصمت کے لئے
چند شرائط و حدود کے ساتھ باہر نکلنے اور کسبِ معاش کرنے کی بھی اجازت عطا فرمائی۔

یا ایہا النبی قل لا مرداجک و اے نبی۔ اپنی بیویوں، بیٹیوں اور مسلمانوں
بناتک و نساء المؤمنین یدنین کی عورتوں سے کہدو کہ اپنے جسم پر چادریں
یلھن من جلا بیلھن ذلک ادنیٰ لپیٹ کر نکلا کریں، یہ طریقہ اشرفین
ان یرفن فلا یؤذین و کان اللہ عورتوں کے، معلوم کر لینے کا زیادہ مناسب
غفوراً رحیماً ہے اور پھر وہ ستلے جانے سے محفوظ

رہیں گی اور اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے

دَقْلُ لِلْمُؤْمَنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ رُءُوسِهِنَّ (الایہ)
 اے نبی، مسلمان عورتوں سے کمند (باہر نکلنے وقت) اپنی نگاہیں پت رکھیں اور اپنی عصمت کی حفاظت کریں اور اپنی (جسمانی) زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اس حصہ جسم کے جو خود بخود ظاہر ہے اور اپنی اوڑھنیوں کے پلو گریبانوں پر اسے رکھیں

عورت اجتماعی زندگی کا جزو رہے | اور ان تمام حقوق کے علاوہ اُس نے عورتوں کو اجتماعی زندگی کے تمام علمی، اخلاقی اور ایمانی پہلوؤں میں مردوں ہی کے برابر رکھا ہے۔

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَا بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّالِحُونَ
 دینے، اور بڑائی سے روکتے ہیں، نمازیں پڑھتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسول کے احکام کی اطاعت کرتے ہیں یہی وہ ہیں جن پر عنقریب نداءے تعالیٰ رحمت نازل کرے گا بلاشبہ اللہ تعالیٰ غالب حکمت والا ہے۔

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَائِضَاتِ وَالْمُهَاجِرَاتِ وَالْمُهَاجِرَاتِ وَالْمُهَاجِرَاتِ
 بلاشبہ مسلم و مومن مرد اور عورتیں اور عطا گزار، راست گفتار، صبر کردار، بارگاہ الہی میں پست و زار، خیرات و بہرات کے

وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمَاتِ
 ادا گزار، روزہ دار، مرد و عورتیں، اور
 وَالسَّائِمَاتِ وَالْمُحْفِظَاتِ لِمَا رَزَقَهُنَّ اللَّهَ وَالْغَائِبَاتِ
 اپنی شہم گاہوں کے محافظ، اور
 وَالذَّاكِرَاتِ لِلَّهِ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ
 خدا کی یاد میں کثیر الاذکار مرد و عورتیں،
 اَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا
 اللہ تعالیٰ نے ان ہی کے لئے بخشش اور
 اچھٹیم کو تیار کر رکھا ہے۔

عورت مرد سے جُدا ایک صنف ہی | عورت انسان ہے، عورت اپنی انسانی حقوق میں
 مرد کے مساوی ہے، عورت انسانی دنیا میں ایک مستقل فرد بھی ہے اور اجتماعی زندگی کا
 ایک جز بھی لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ عورت، مرد سے الگ ایک مستقل صنف ہی
 جس کو ”صنفِ نازک“ کہا جاتا ہے۔ لہذا فطرت نے نسل انسانی میں اس ”جگہ“ اُس کو مرد
 سے ”جُدا“ کر دیا ہے۔ اس لئے عورت ”عورت“ ہے مرد نہیں ہے اور مرد ”مرد“ ہے
 عورت نہیں لہذا جو ”تہذیب“ عورت کے اس وصفِ خاص سے متعلق معاملات اور اس
 کے فطری تاثرات و تقاضا سے بے پردا ہو کر اس میں بھی اُس کو ”مرد کے مساوی“ رکھنا
 چاہتا ہے وہ قانونِ فطرت کی خلاف ورزی کرتا ہے، اور ”اخلاق“ کی بجائے ”بد اخلاق“
 کا مرکب ہوتا ہے۔

پس اسلام نے اپنی ”اخلاقی تعلیم“ میں عورت کو انسانی حقوق کے باوجود ”صنفی“
 نزاکت و ضعف کے اعتبار سے ”مرد“ کے مقابلہ میں وہی حیثیت دی ہے جو ”کرخت“
 کے مقابلہ میں ”نازک“ کو ملنی چاہئے۔
 اس لئے اُس نے بتایا۔

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ | اور عورتوں کے حقوق مردوں پر اُسی طرح

واللہ جال علیہن درجۃ
ہیں جس طرح مردوں کے عورتوں پر ہیں اور
مردوں کو عورتوں پر (فضیلت کا) ایک
درجہ حاصل ہے۔

اور پھر خود ہی اُس درجہ "فضیلت" کی تشریح بھی کر دی۔

الرجال قوامون علی النساء بما
مرد عورتوں کے سربراہ اور کارفرما ہیں۔
فضل اللہ بعضهم علی بعض وبما
اس لئے کہ اللہ نے اُن میں سے بعض کو
الفقوا من اموالہم
بعض پر (خاص خاص باتوں میں) فضیلت
دی ہے نیز اس لئے کہ مرد اپنا مال (جو انکی
مختص جمع ہوتا ہو، عورتوں پر خرچ کرتے ہیں

یعنی مرد کو عورت پر ایک "درجہ حاصل ہے اور وہ درجہ "قوام" سربراہی اور کارفرمائی کا ہے اور اس فضیلت کے درجہ کے لئے "علت" بھی خود ہی بیان فرمادی، "تاکہ غلط کاروں کو غلط کاری" کے لئے افراط و تفریط کا بہانہ ہاتھ نہ آجائے، "وہ یہ کہ یوں تو دونوں اصناف میں کچھ خاص خاص فضیلتیں ہیں جو دوسری صنف میں نہیں ہیں مگر یہ فضیلت کہ مرد اپنی زندگی کی محنت کا "سرمایہ"، عورت پر خرچ کرتا ہے اور عورت بغیر "محنت" کے اُس سے فائدہ اٹھاتی، اور مطمئن زندگی بسر کرتی ہے۔ ایک بڑی فضیلت ہے۔

نیز کون نہیں جانتا کہ ہر اجتماعی زندگی اپنے "نظام" میں ایک "امیر" کارفرما، اور "سربراہ" کی محتاج ہے اور اس کے بغیر اجتماعی زندگی ناممکن ہے۔ اور عورت بھی انسانی اجتماعی زندگی کا ایک اہم جزر ہے۔ اور نظرت کی دی ہوئی صنفی فکر و رویوں کی وجہ سے ریاست اور کارفرمائی کا درجہ حاصل نہیں کر سکتی اس لئے اس اجتماعی زندگی کے دوسرے

جزء ”صنفِ کَرخت“ ہی کو یہ درجہ ملنا چاہئے تھا جو اُس کو عطا کیا گیا۔

قرآن مجید کے ”اعجاز“ کا یہ کرشمہ ہے کہ اُس نے اسی لئے اس کی تعبیر ”دِقْوَام“ سے کی ”مولیٰ، اور آقا“ سے نہیں کی۔

اور اسی لئے اُس نے عورت کو ”پردہ“ کی تعلیم دی اور بتایا کہ اُسکے ”صنْفی وصف“ کے پیشِ نظر اُس کی زندگی کا مطمحِ نظر پارکوں، ہوٹلوں، چہستانوں، محفلوں، کلبوں اور بازاروں کی زینت بننا، اور گلگشت کرنا نہیں ہے۔

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ

تَبَرَّجُ الْمَاجَهِلِيَّةُ الْاَدْلٰی (نور) کی طرح زینتِ حُسن و پوشاک لایاں نہ کرتی پھریں

خطاب اگرچہ ازواجِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے لیکن مانعت کی علت سب کو حاوی ہو اور گھر میں بیٹھ رہنے سے مراد بھی یہ ہے کہ بلا صحیح ضرورت و حاجت کے زینت کی نمائش کی خاطر نہ نکلیں نہ یہ کہ چار دیواری سے کسی حال میں نہ نکلیں۔

اور پھر نکلنے کی اجازت کو بھی اُن پابندیوں کے ساتھ مقید و مشروط کر دیا جو آیاتِ غَضَبِ بَصْر، اور سترِ زینتِ بذریعہ جلباب و خمار میں بیان کی گئیں۔ اس لئے اگر صحت کی بقا کے لئے تفریحی مقامات میں جائیں تو اُن مقامات میں محرم کی میست اور پردہ کی ان تمام شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو اسلام نے بقا و حفاظتِ عصمت کے لئے اُس کے ذمہ قرار دی ہیں۔

وَرَدَّ تَوَاسُّعًا

وَرَدَّ تَوَاسُّعًا

المأأة عورة فاذا خرجت

استشر فيهما الشيطان (ترمذی) پردہ کی چیز ہے جب وہ باہر نکلتی ہو تو شیطان

لا یخْلُوْنَ سِرْجُلَ بَاحْرَةِ الْاَکَاکِنِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ
ثَالِثُهَا الشَّيْطَانُ (رزمی) جب کوئی اجنبی مرد، اجنبی عورت کو تنہائی
میں ملتا ہے تو اُن کے درمیان دو شیطان، امیر و سیر

اور عورت کی ضمنی کمزوری کو بھی نہایت عمدہ پیرایہ میں ظاہر فرمادیا
قُلْنَ وَمَا نَقْصَانٌ دِينًا وَعَقْلًا يَارَسُولَ عورتوں نے عرض کیا یا رسول اللہ عقل و دین کے
اللّٰهُ قَالَ اَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ اعتبار سے مردوں کے مقابل میں ہم میں کیا کمی ہے
مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَىٰ آپ نے فرمایا کہ ضمنی کمزوری کی وجہ سے کیا تمہارا
قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ عَقْلِهَا گواہی مرد سے نصف نہیں رکھی گئی یعنی ایک مرد
اَلَيْسَ اِذَا حَاضَتْ لَمْ تَصِلْ وَلَمْ تَقْصِمِ کے بجائے دو عورتیں شہادت دیں عورتوں نے
قُلْنَا بَلَىٰ قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ کہا بیشک فرمایا یہ نقصان عقل کی دلیل ہے اور
دِينِهَا کیا ایام کے زمانہ میں تم نماز اور روزہ سے محروم نہیں
بخاری جلد اول صفحہ ۳۲۲ ہو عورتوں نے عرض کیا بیشک فرمایا یہ دینی

بیشک اسلام نہ اس افراط کی اجازت دیتا ہو جو ”آزادی حقوق“ کے نام سے یورپ اور
یورپ زدہ ملکوں میں علما پائی جاتی ہو اور جس کا خلاصہ یہ ہو کہ انہوں نے عورت کی جنسی مساوات
کے ساتھ ساتھ ضمنی مساوات کو بھی تسلیم کر لیا۔ اس غیر فطری اور غلط روش کی بدولت ”معاشرتی“
زندگی کی بربادی کے جو عام منظران ملکوں میں نظر آتے ہیں اسکی صداقت کیلئے خود اُن ملکوں کی
حکومتوں کی رپورٹیں اور اخلاقی مصلحین کی تحریریں اور تقریریں زندہ شہادت ہیں۔
اور نہ وہ اُس دو تفریط، کا قائل ہے جس کی بدولت جہالت کے ہاتھوں عورت کے
ساتھ ایک ”باندی“، ”مملوکہ“، یا ”دیوان“ کا سا سلوک کیا جائے۔

بلکہ وہ ”عورت“ کا رتبہ بلند کرتا اور اُس کو انسانی حقوق میں مرد کے مساوی درجہ
دیتا ہے، اور ساتھ ہی ”ضمنی خصوصیات“ کے اعتبار سے بعض معاملات میں (مرد) کو

اُس پر درجہ فضیلت بھی بخشا ہے، وہ ایک طرف تو عورت کو مرد کی افضلیت کو انکار سے باز رکھتا ہے تو دوسری جانب مرد کو اُس فضیلت سے ناجائز فائدہ اٹھانے سے روکتا اور فضیلت و قوامیت کے بیجا استعمال کے ذریعہ جبر و استبداد اور دشیانہ سلوک سے باز رکھتا ہے اور اس طرح دونوں کے درمیان صحیح توازن قائم کر کے عدل و انصاف کی راہ چلاتا ہے۔

قال رسول الله عليه وسلم استوصوا
بالنساء خيراً (متفق عليه) بارہ میں بھائی اور بہتری کا سبق سیکھو۔

خیرکم خیرکم لاھلہ وانا خیرکم
لاھلی ما اکرم النساء الا کریمہ
لا اھاھن الا لیتم
تم (مردوں) میں سے بہترین وہ مرد ہے جو اپنے اہل
کے حق میں بہتر ہے اور میں خود اپنے اہل کے حق
میں بہتر ہوں، عورتوں کی عزت و حرمت دہی کرنا

ہے جو خود شریف ہو اور عورتوں کی توہین دہی کرنا
(جامع صغیر صفحہ ۵۸۰ جلد ۱)
ومن علی

اور جس طرح وہ عورتوں، اور مردوں کے حقوق پر بحث کرتا ہے اور دونوں جنسوں کو ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت و صیانت کا سبق سکھاتا ہے اسی طرح دونوں کو اُن کے مخصوص فرائض کی طرف بھی توجہ دلاتا، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایسا کرنے سے ہی ”وجہاعتی“ فلاح و خیر کی راہ نکل سکتی ہے۔

ولا تمتموا ما فضل الله به بعضکم
اور تم (مرد و عورت) کو ایک دوسرے کے مقابل میں جو

علی بعض للرجال نصیب مما

اکتسبوا والنساء نصیب مما

اکتسبن وسئلوا الله من فضله
آزرو نہ کرو کہ وہ تم کو کیوں نہ ملی۔ مردوں کے لئے اپنے
عمل کا حصہ ہے اور عورتوں کے لئے اپنے عمل کا۔ اور اللہ

ان اللہ کان بکل شیء علما سے اُس کے فضل کو طلب کرو بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر شے کا (حقیقی) عالم و دانہ ہے۔ (نار)

عورت کے صنفی اوصاف - ولادت، تربیت اولاد، امور خانہ داری کی دلالت، اور صنفی معاشرتی معاملات ہیں، اور مرد کے صنفی اعمال مثلاً کسب معاش کی ذمہ داری، بچائی زندگی میں (توام) سربراہ کارہوئی کی خصوصیت، میدان جنگ میں عمومی دفاع کی ذمہ داری، اہل و عیال کی عمومی صیانت و حفاظت، ہیں، ان معاملات میں دونوں میں سے کسی صنف کو اپنے فرائض میں صنفِ مقابل کی فطری خصوصیات کا آرزو مند نہ ہونا چاہئے، اور خدائے تعالیٰ کی دی ہوئی ان خصوصیات میں اپنے اپنے فرائض کو صحیح اور حقیقی وفاداری کے ساتھ انجام دیتے ہوئے خدائے تعالیٰ کے فضل و کرم کا آرزو مند رہنا چاہئے کہ وہی ہر شے کی حقیقت کا دانہ ہے اور اسی نے جماعتی مصالح کے لحاظ سے ہر صنف کو خصوصی اعمال و کردار بخشے ہیں،

نیز انتخابات میں رائے دہی، ملازمتوں میں تقرری اور مجسٹریٹ وغیرہ امور، جو آج مساوات، اور حقوق نسواں کے سلسلہ میں جدید روشنی اور ارتقار کے نام سے پیش کئے جا رہے ہیں تاریخ کی نگاہ میں یہ نئی چیزیں نہیں ہیں اور نہ ضرر جدید تہذیب و تمدن یا دماغی نشو و ارتقا کی پیداوار بلکہ ہزاروں سال پہلے بھی دنیا ان مناظر اور ان کے انجام کو دیکھ چکی ہے۔ عراق یا بابل کے صفحہ تاریخ پر نظر ڈالئے اور پڑھئے:-

عورت کو میسوپٹامیہ (عراق یا بابل) میں تقریباً دہی مرتبہ حاصل تھا جو مرد کو تھا۔ تجارت مردوں اور عورتوں دونوں کا کام تھا۔ مجسٹریٹ، گورنر، جج، دونوں ہوتے تھے تحریر سے دونوں واقف، اور تحریر دونوں کا پیشہ تھا دونوں مندریں دیوتاؤں کی

خدمت کے عہدے پر مامور ہوتے تھے، اور پجاریں امیر کبیر ہوتی تھیں، اور سوسائٹی میں بڑی مغز سمجھی جاتی تھیں، سو خلاصہ یہ کہ علاقہ میو پٹامیہ (عراق) کی ریاستیں ان چیٹتوں سے بالکل آج کل کی نمونہ تھیں۔

لیکن عراق کی یہی تاریخ بتاتی ہے کہ صنفی تقسیم کے قانونِ فطرت کو توڑ کر عراق نے اپنی معاشرتی اور گھریلو زندگی کو تباہ کر دیا تھا اور عورتوں کے درمیان عصمت اور بے عصمتی ایک اضافی شے ہو کر رہ گئی تھی۔

بہر حال عورت کے بارہ میں یہ انصاف ضروری ہے کہ وہ انسان سمجھی جائے اور یہ مان لیا جائے کہ اُس کے بھی انسانی حقوق ہیں اور اُس پر کچھ فرائض بھی ہیں، ہمارا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت مرد کے تمام معاملات میں مساوی ہو جائے کہ معیشت کے پیشے اور ملازمتیں تک کھنے لگے، اس لئے کہ اگر عورتیں ان امور میں مشغول ہو جائیں گی تو وہ گھر کی سعادت کھو بیٹھیں گی، اور اولاد کو تباہ کر ڈالیں گی، ہمارا مقصد تو یہ ہے کہ عورت، مرد کی شریکِ زندگی بن جائے اور خانہ داری کی تدبیر کرے، اولاد کی مصالح کا انتظام کرے — مرد اُس کو سمجھنے لگے، او وہ مرد کو، اور دونوں کے درمیان ازدواجی خوشگوازیوں کا صحیح احساس پیدا ہو جائے، او یہ صحیح تسلیم کے بغیر ناممکن ہے۔

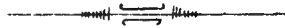
ہم عورت کے حقوق میں یہ بھی چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اُس کو اسکے معاملات میں اجازت دی ہے اور دنیا سے بصیرت حاصل کرنے، اور اُس کے نشیب و فراز جاننے کو جن شرائط و حدود کے ساتھ حلال بتایا ہے اُس سے وہ پوری طرح فائدہ اٹھائے، خلاصہ یہ کہ اُس کے ساتھ انسانوں کا معاملہ ہو۔ نے لگے، مال و متاع کا سا معاملہ نہ کیا جائے

اور یہ کہ مرد کا اُس پر جابرانہ تسلط باقی نہ رہے، کہ جب جی چاہا بغیر کسی سبب کے اُسکو طلاق دے کر باہر کر دیا، اور قرآن عزیز اور احادیثِ رسول کی بیان کردہ شرائطِ عدل سے بے پروا ہو کر بلکہ اُن کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت سے فائدہ اٹھا لیا۔ اور دوسری کو معلق کر کے اُس کی زندگی کو تباہ کر دیا۔

اور یہ بھی لحاظ رکھا جائے کہ لڑکی کی شادی کے بارہ میں والدین تنہا اپنی رائے سے کام نہ لیں بلکہ جس کے شریکِ زندگی کا انتظام کر رہے ہیں صحیح حیادِ شرم کے ساتھ اُس سے مشورہ کر لیں، اور اُس کی مرضی کے خلاف کسی کے ساتھ اُس کو شادی پر مجبور نہ کریں، البتہ اُسکو زندگی کے نشیب و فراز سمجھائیں، اور نصیحت کے ذریعہ اُس کی صحیح رہنمائی کریں۔

اس سلسلہ میں حقیقی خدمت یہ ہے کہ اُس کیلئے دینی اور دنیوی اور معاشرتی تعلیم کے ساتھ ساتھ اخلاقی تعلیم لازمی کر دی جائے تاکہ نیک عمل اُس کی عادتِ ثانیہ بن جائے، اور وہ خدائے تعالیٰ اور مخلوق دونوں کے حقوق سمجھ رہے ہو سکے اور اُس کی اُمید و بیم کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ ہی سے وابستہ ہو جائے۔

اگر ہم اس طریق کار کو اختیار کر لیں، تو پھر عورت صحیح معنی میں عورت بن جائے اور اُس کی صلاحیت سے کنبہ، اور قوم کی فلاح و بہبود پر بھی اچھا اثر پڑے اور وہ کامیابی اور کامرانی کے پھل پائے۔



فرض

”فرض“ کا استعمال ”دحق“ کے مقابلہ میں ہوتا ہے، پس جو چیز کسی کی ہمارے ذمہ چاہتی ہے وہ اُس کے لئے ”دحق“ ہے اور ہمارے لئے فرض۔

گذشتہ اوراق میں ”فرض“ کو ہم نے اسی معنی میں استعمال کیا ہے، مگر بسا اوقات ”دحق“ کے مقابل کا لحاظ کئے بغیر ہی اُس کو استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اُس نے ”اپنا فرض“ ادا کر دیا، یا فرض، ہم کو یہ ”حکم“ دیتا ہے، تو ظاہر میں یہاں ”دحق“ کا مقابلہ ملحوظ خاطر نہیں ہوتا لیکن باریک بینی سے تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو حاصل پھر بھی یہی ہے کہ وہ حق کا مقابل ہے مثلاً ایک مالدار شخص کے پڑوس میں ایک غریب و نادار خاندان کی نوجوان ناکند لڑکی کی شادی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ والدین محتاج ہیں اور انتظام سے معذور۔ ایک متمول نے یہ حال معلوم کر کے اپنے صرف سے اُس کی شادی کر دی، اور لڑکی کے والدین کو آنے والی تباہی سے بچایا تم نے جب سنا تو کہا کہ اُس نے اپنا فرض ادا کر دیا، حالانکہ اُس غریب خاندان کا اس متمول کے ذمہ کچھ فرض نہ چاہئے تھا اور نہ کوئی حق اُس کے ذمہ عائد تھا، مگر پھر بھی تم نے ”فرض“ کا لفظ غلط استعمال نہیں کیا اس لئے کہ اس مسئلہ کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ قدرت نے اُس کی سرمایہ داری پر غریب ہمایہ کا حق مقرر کیا ہے پس جب وہ اُس سے سبکدوش ہوتا ہے تو درحقیقت اپنا فرض ہی ادا کرتا ہے۔

اور بعض علماء اخلاق کا خیال ہے کہ اخلاق کے جس عمل پر ”وجدان“ آمادہ کرے اس کا نام ”فرض“ ہے۔

لہٰذا اُس کا ادا کرنا ہم پر فرض ہے۔

فرائض کی تقسیم کا اسلوب کیا ہونا چاہئے؟ علماء اخلاق کا اس میں اختلاف ہے، بعض نے اس کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی ہے۔

(۱) فرائضِ شخصیتہ۔ یعنی کسی شخص کی اپنی ذات پر جو فرض عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً پاکیزگی اور پاکدامنی وغیرہ۔

(۲) فرائضِ اجتماعیہ۔ یعنی کسی شخص پر اپنی جماعت کے فرائض، جیسے انصاف، احسان وغیرہ،

(۳) انسان پر خدا کے تعالیٰ کے فرائض۔ جیسا کہ عبادت الہی اور اعتراضِ عبودیت اور دیگر حقوق اللہ۔

درحقیقت یہ تقسیم جامع مانع نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کے بارہ میں بھی اگر باریک بینی سے کام لیا جائے تو ان تینوں اقسام میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ دیا جاسکتی ہے مثلاً صفائی اس حیثیت سے شخصی فرضیہ ہے کہ اس شخص کی راحت و صحت اُس پر قائم ہے اور اسی کو جب ہم اس حیثیت سے دیکھیں کہ فرد کی صحت و راحت کا اثر جماعت پر پڑتا ہے تو یہ اجتماعی فرضیہ بن جاتا ہے، اور اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ ایسا کرنا خدا کے تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے تو یہی خدائی فرضیہ ہو جاتا ہے۔

اور بعض علماء نے اس کو صرف دو قسموں پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) ایسے محدود فرائض جو ہر ایک شخص پر یکساں عائد ہوں، اور ہر ایک کو اپنا سگلف بنایا جاسکے، نیز ان کے لئے ”قومی قانون“ وضع کیا جاسکے اور اگر کوئی شخص ان کی خلاف ورزی کرے تو اُس پر سزا کے لئے بھی قوانین وضع ہو سکیں۔ مثلاً یہ حکم کیا جائے کہ ”قتل نہ کرو“ ”چوری نہ کرو“

اس قسم کے فرائض میں اخلاق، اور قانون، دونوں کا مطالبہ مبادی ہے۔

(۲) غیر محدود فرائض، ان کا کسی بھی قوم کے وضع قوانین کے تحت میں آنا ناممکن ہے، اور اگر ان کو وضع کرنے کی سعی بھی کی جائے تو سخت نقصان کا باعث ثابت ہوں، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ان کی کسی مقدار کو معین کیا جاسکے۔ مثلاً ”احسان“ کہ اس کی مقدار و اندازہ کا معاملہ زمانہ، مقام، اور افراد و اشخاص کے ظرف، کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔

پہلی قسم ایسے بنیادی فرائض پر مشتمل ہے جن پر ”جماعت“ کے بقا کا انحصار ہے اور اگر ان کو نظر انداز کر دیا جائے اور ان پر کڑی نگرانی نہ رکھی جائے تو جماعت کا حال کبھی درست اور اصلاح پذیر نہیں ہو سکتا، اور ہر وقت ہلاکت اور تباہی کا خطرہ ہے۔ دوسری قسم ان فرائض سے متعلق ہے جس پر ”جماعت“ کی ترقی اور بہبود کا مدار ہے۔

مگر پہلی قسم جس قدر اہم ہے دوسری قسم اُسی قدر بلند اور عظیم المرتبہ ہے۔ اس لئے کہ پہلی قسم پر قانون کی دسترس ہو اور اس کا نفاذ با آسانی قانون کی راہ سے کیا جاسکتا ہے لیکن دوسری قسم اس سے بالاتر ”وجدان“ اور ”ضمیر“ کے زیر اثر ہو اور اس کے نفاذ کا معاملہ قانونی دسترس سے باہر ہے۔ مثلاً انصاف پہلی قسم میں شامل ہے اور احسان دوسری میں۔ اور ظاہر ہے کہ انصاف پر جماعتی زندگی کا انحصار ہے اور احسان جماعتی اساس و بنیاد کی مضبوطی اور استحکام کا باعث ہے اور اس کا وجود انصاف کے وجود کے بغیر ناممکن۔ تاہم انصاف، قانون و ضمی کے زیر اثر ہے مگر احسان اُس سے بالاتر صرف وجدان اور ضمیر کے زیر فرمان۔

یہ بھی واضح رہے کہ لوگوں پر ”فرائض“ کا بار مختلف صورتوں سے عائد ہوتا ہے اس لئے کہ زندگی کے حالات میں سے ہر ایک حالت ایک مستقل فرض کو چاہتی ہے۔

در اصل اس دنیا کے لئے انسان کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کشتی کے لئے دریا

اور شکر کے لئے شکریہ۔ اور ہر ایک انسان کا دنیا را انسانی پر کچھ حق بھی ہے اور اُس پر دوسروں کے لئے کچھ فرض بھی عائد ہوتا ہے۔ اور جبکہ انسانی زندگی اپنی کیفیات و حالات کے اعتبار سے مختلف صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے تو اُس سے یہ فرائض بھی مختلف صورتوں اور حالتوں میں موجود پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً۔

(۱) باعتبار امارت و غربت اور توسط معیشت

(۲) بلحاظ راضی و رعیت

(۳) باعتبار اعمالِ داغی مثلاً معلمی، قضا، اور انصاف

(۴) اور بلحاظ ظرف و پیشہ مثلاً حدادی، خیاطی، اور بخاری

یہی وجہ اور اعتبارات ہیں جو فرائض میں اختلاف کا باعث بنتے ہیں، اسلئے کہ جو چیز حاکم پر فرض ہے وہ رعیت کے فرض سے الگ اور جدا فرض ہے اسی طرح جو فرض لداار پر عائد ہے وہ اس فرض سے الگ ہے جو غریب پر عائد ہوتا ہے۔

بہر حال ایک انسان کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو انجام دے اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں کسی فرض کو بھی حقیر نہ جانے، کیونکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے فرض کسی بڑے فرض کے لئے مآثر ثابت ہوتے ہیں۔

مثلاً شائع عام یا گلی کوچوں میں جھاڑو دینے والے کے فرض کو کبھی بھی ہم کو حقیر اور ذلیل نہ سمجھنا چاہئے۔ اس لئے کہ اس چھوٹے سے فرض پر اکثر انسانوں کی زندگی کا مدار، اور اُن کی تندرستی کی بہتری کا انحصار ہے، اور بسا اوقات لکڑی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کو توڑ دینا کبھی ساری کشتی کے ڈوب جانے کا باعث بن جاتا ہے، جیسا کہ سکن کی لکڑی کو توڑ پھینکا، یا جیسا کہ ایک لٹہ کے لئے ایک چھوٹے سے پُزہ کے گم ہو جانے سے سارا جہاز چلتے چلتے رک جاتا

ہے مثلاً زینک کا گم ہو جانا۔

ادارِ فرض ہر ایک انسان کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو ادا کرے، اس لئے کہ وہ اس دنیا میں صرف اپنے ہی لئے زندہ نہیں ہے بلکہ اپنے اور دنیا پر انسانی، دونوں کی خدمت کے لئے زندہ ہے، اور اس خدمت کی سادت، ادارِ فرض ہی سے انجام پاتی ہے پس ایک طالب علم کا اپنے خاندان، اور اپنے مدرسہ کے فرائض کو بخوبی ادا کرنا، اس کے والدین کی سادت و راحت کا باعث ہے اور ایک صاحبِ دولت کا اپنے قول کی وجہ سے عائد شدہ فرض کو شفا خانے تعلیمی اداروں کیلئے اوقات وغیرہ کی شکل میں ادا کرنا انسانوں کی راحت کا سامان بنا کر رہا ہے اور اس کے برعکس چور اور شرابی کا وجود — اپنے فرائض کی انجام دہی نہیں کرتے، اور قانونِ مذہبی و ملکی کی ہتک کرتے ہیں، پبلک کے لئے مصائب اور بد نصیبی کا باعث ہے۔

غرض عالمِ بقا، اور اس کی ترقی کا انحصار صرف ادارِ فرض پر ہے کیونکہ اگر تو میں اپنے تمام فرائض سے سبکدوش ہو جائیں، یا ان میں کوتاہی کرنے لگیں تو یہ سارا عالم تباہ ہو کر رہ جائے۔

مثلاً اگر قرضدار اپنے قرضخواہ کا قرض ادا کرنے سے انکار کر دیں، اور طلبہ علم، علم سیکھنے سے، اور اہل خاندان اپنے خاندانی فرائض کی ادائیگی چھوڑ بیٹھیں تو اس دنیا پر بہت جلد فنا کے بادل گھر جائیں اور تھوڑے ہی عرصہ میں وہ تباہ و برباد ہو کر رہ جائے، لہذا کسی قوم کی ترقی اور نشوونما اس کے ادارِ فرض ہی سے پہچانی جاتی ہے۔

از بس ضروری ہے کہ ہم فرض کو فرض سمجھ کر ادا کریں اور یہ سمجھ کر ادا کریں کہ یہ ہمارے ضمیر کی آواز ہے کسی لالچ و طمع، یا حصولِ شہرت کی غرض سے نہ کریں، جو لوگ نیکی سمجھ کر

کرتے ہیں کہ آج ہم اس کے ساتھ کریں گے تو کل یہ ہمارے ساتھ کرے گا تو وہ ایسے تاجر ہیں جو آج فروخت کرتے ہیں اور کل اُس کی قیمت وصول کر لیتے ہیں۔

ہماری ”مثیل اعلیٰ“ تو یہ ہے کہ ہم ترقی میں اس قدر بلند ہو جائیں کہ لوگوں کے ساتھ حُسن سلوک کرنے میں ایسا لطف آنے لگے جیسا کہ کسی شخص کو اپنے ساتھ بھلائی ہوتے دیکھ کر لذت و لطف آتا ہے، ہم تو ابو العلاء معری کے اس قول کے حامی ہیں۔

فلا هطلت علی دکا بارض سحائب لیس تتطمع البلاد

مجھ پر اور میری زمین پر وہ بادل نہ برسیں جو اپنی بارانی میں شہروں کو شامل نہ کریں بلکہ بار دوسی تو اس سے بھی آگے کتا ہے

ادعوالی الدار بالتصادل ظلموا احق بالمری لکنی انخو کر م

میں باوجود پیاسے ہونے، اور سیرابی کا سب سے زیادہ استحقاق رکھنے کے لوگوں کو اپنے گھر دعوت دیتا ہوں کہ آئیں اور سیراب ہو جائیں۔ (حالانکہ میں خود پیاسا ہوتا ہوں اور سیرابی کا زیادہ مستحق ہوں) اس لئے کہ میں بہت سخی واقع ہوا ہوں۔

اور ایسا بارہا ہوتا ہے کہ ادار فرض ہمارے لئے سخت مصائب کا باعث بن جاتا ہے اور ہمارے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم اس کو برداشت کریں، اور وہ ہم سے زبردست قربانی اور فداکاری کو چاہتا ہے اور ہمارے لئے اُس کا پیش کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

مثلاً ایک منصف حاکم کبھی اپنے دوست اور عزیز کے خلاف حکم دینے پر مجبور ہوتا ہے حالانکہ ایسا کرنے سے اُس کو سخت اذیت پہنچتی ہے اور کبھی انصاف مجبور کر دیتا ہے کہ وہ بعض اشخاص کو اپنا دشمن بنالے، یا کسی اور قسم کی مصیبت اپنے سر کر لے اور خود کو اس کا ہدف بنالے۔

اور ایک سپاہی قوم پر فدا ہونے کے لئے اپنی جان تک کو خطرہ میں ڈال دیا کرتا ہی اور اگر کشتی گرداب میں پھنس جائے تو طامح کے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اُس وقت تک اس سے جدا نہ ہو جب تک کل اشیاء اور تمام انسان اُس میں سے کسی مخالفت کی جگہ منتقل نہ ہو جائیں، کیونکہ وہ ان کا نگہبان ہے۔

اور بعض مرتبہ ایک شخص کا صاف صاف اپنی رائے ظاہر کر دینا، اس کے لئے بنیاد دلائل پیش کرنا۔ اُس کو منصب وغیرہ تک سے محروم کر دینا اور اُس کو ہر قسم کے جائز فائدہ سے نا امید کر دیا کرتا ہے تاہم ان تمام امور میں جس قدر کبھی مصائب و آلام پیش آئیں ہم کو برضا و رغبت ان کو انگیز کرنا اور اُن پر قربان ہو جانا چاہئے۔ اور بغیر خوف و خطر طلبِ ضمیر کے فیصلہ کو تمام نتائج پر فوقیت دینی چاہئے۔

البتہ دو باتوں پر خصوصیت سے توجہ دلانا ضروری ہے اس لئے کہ اکثر ان ہی کے متعلق لوگ غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

اول۔ یہ کہ ”قربانی“ بذاتِ خود کوئی مقصد نہیں ہے، اور نہ وہ خود کوئی ”غرض و غایت“ ہے جس کا حاصل کرنا انسان کی زندگی کا مقصد ہو، بلکہ وہ ایک سراسر رنج و الم ہے جس سے اُس وقت تک بچتے رہنے کی سعی کرنی چاہئے جب تک اُس کے پیچھے کوئی خیر فلاح کا مقصد نہ ہو۔ لہذا تارک الدنیا راہبوں کا یہ عمل کہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ نعمتوں سے نفس کو محروم کر دینا، اور صرف دکھ کو ثواب سمجھ کر پلاس ڈٹاٹ کا لباس پہننا اور انسانی آبلہی سے کٹ کر پہاڑوں اور غاروں میں جا بیٹھنا، ایک ایسی غلطی ہے جس سے نہ دین راضی نہ عقل خوش۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کی نذر کو رد فرما دیا تھا جس نے ٹھوپ

میں کھڑے ہو کر روزہ پورا کرنے کی ”نذر“ مانی تھی، آپ نے فرمایا کہ ”روزہ“ پورا کرو اور دھوپ میں ہرگز کھڑے نہ ہو، اور یہ اسی لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خواہ مخواہ نفس کو عذاب میں مبتلا کرنے کو اپنے تقرب کا باعث نہیں بنایا، اور نہ محض مشقت اللہ تعالیٰ کی رضا کا سبب ہو سکتی ہے، بلکہ اُس کی رضا کا تعلق نیک عمل سے ہی جو کبھی مشقت و تکلیف کا باعث بھی بن جاتا ہے، اور عام طریقہ سے لوگوں کا یہ خیال صحیح نہیں ہو کہ ”الثواب علی قدر المشقۃ“ ثواب مشقت و تکلیف کی مقدار سے ملتا ہے۔ یہ قول صرف اس جگہ صحیح ہو سکتا ہے کہ عمل مقصود خیر ہو اور بغیر مشقت و تکلیف کے حاصل نہ ہو سکتا ہو۔

(۲) ہر ایک ”فرض“ کے لئے ہر قسم کی قربانی ضروری نہیں ہے بلکہ فرض اور قربانی کے درمیان ”مقابلہ“ کرنا چاہئے، کیونکہ یہ عقل کی بات نہ ہوگی کہ دانتوں کی تکلیف سے بچنے کے لئے انسان اپنی زندگی کو قربان کر دے۔ البتہ عمدہ اور کثیر پھل حاصل کرنے کے لئے درخت کی شاخ تراشی عقلاً ایک ضروری بات ہے۔

اسلئے جب کبھی کوئی خیر، جس کے لئے ہم علیٰ جدوجہد کر رہے ہیں، قربانی سے بلند تر ہو تو ایسی حالت میں اُس قربانی کا پیش کرنا از بس ضروری ہے۔ ایک مریض کے ازالہ مرض، اور اُس کے خاندان کے لئے مسرت و خوشی کے سامان پیدا کرنے کے لئے طبیب کا بے خواب ہونا، اور گرم و سرد کی تکلیف اٹھانا فرض ہے۔ اسی طرح لوگوں کی ہدایت کے لئے کسی کتاب کی تصنیف و تالیف اور اُن کی خیر و فلاح میں اضافہ کی خاطر جدید اکتشافات کے لئے ایک عالم کا اپنی لذت و راحت کو قربان کر دینا فرض ہے اور اسی طرح ایک سپاہی کا فرض ہے کہ وہ اپنی قوم کی حیات و بقا کے لئے خود کو قربان کر دے، اسی طرح اور ہزاروں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

”فرض“ اور ”قربانی“ کا یہ مقابلہ کبھی تو صرف معمولی نظر و فکر اور سرسری بحث سے انجام پا جاتا ہے اور کبھی اپنے حُجج میں قریب قریب ہموزن ہونے کی وجہ سے باریک بینی اور غور و فکر کا محتاج ہوتا ہے۔ مثلاً دونوں کے حُجج یا دونوں کے قجج میں اگر قریباً $\frac{1}{4}$ سے $\frac{1}{14}$ تک کی نسبت پائی جاتی ہو تو ایسی حالت میں کسی ایک کو ترجیح دینا نہایت مشکل ہے یعنی فرض میں اگر $\frac{1}{4}$ درجہ کی ”دخیر“ پائی جاتی ہے اور اس کے لئے $\frac{1}{14}$ درجہ کی قربانی کی جائے تو ایسی صورت میں انتہائی غور و فکر اور دور رس انجام دینے کو کام میں لانا ضروری ہے محض سرسری فیصلہ باعثِ سعادت نہیں ہو سکتا۔ اور جب تک حق منکشف نہ ہو جائے مسلسل اس کے لئے ساعی رہے۔ اور جب اُس پر یہ واضح ہو جائے کہ قربانی باعثِ خیر و فلاح ہے تو اُس وقت اُس کو پیش کرنا اہم فرض بن جاتا ہے۔ کیونکہ یہ امر روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکا ہے کہ ”فرد“، جماعتی اور قومی جسم کا ایک عضو ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ دیگر اعضا جسم کے درد و مصیبت میں مبتلا ہونے کے باوجود ایک عضو راحت و آرام میں بسر کر سکے۔ اور کوئی عضو بھی اس طرح تمام غذا کا مالک نہیں ہو سکتا کہ باقی تمام اعضاء بھوک کی مصیبت میں مبتلا رہیں۔

غرض جس قدر مقصد و نصب العین بلند سے بلند تر ہوتا جائے گا اُس کے لئے اُسی درجہ کی قربانی پیش کرنا بڑے سے بڑا فرض قرار پائے گا۔

زندہ قوموں کا یہی دستور ہے کہ اپنی سلبِ آزادی کے دغیہ اور مقابلہ، اور اپنی شخصیت کے بقا و تحفظ کے لئے اپنے ہزاروں اور لاکھوں نوہنالوں کو قربان کر دیا کرتی ہیں، اور اپنے اہم مقصد کے پیش نظر اہم سے اہم قربانی، اور زیادہ سے زیادہ مصارف و اخراجات کو پیچ سمجھتی ہیں اور بڑے بڑے رہنماؤں کی ”سیرت“ اسی قسم کی قربانیوں کا بیش بہا ذخیرہ ہے۔

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک عظیم اشان قربانیاں پیش نہ کرے کوئی شخص رہنمائی قائم نہیں بن سکتا۔

ایشیاد قربانی کا یہ معرکہ کبھی ان اصول و نوامیس کے اعلان کی بدولت پیش آتا ہے جس کے مقابلہ میں رائے عامہ کی مخالفت کا ہنگامہ موجود ہو۔ اور کبھی اُس دشمن کے مقابلہ میں جو اُس کی قوم اور اُس کی جماعتی زندگی کو تباہ و برباد کر دینا چاہتا ہے۔ اور یا ان دینی و مذہبی عقائد و اصول کی خاطر جن کو رسم و رواج یا ناسازگار حالات نے بدل ڈالا ہے اور یا پھر ایسے علمی مسائل کی تحقیق اور اکتشافات کے سلسلہ میں جو سخت بحث و مباحثہ اور جنگ و جدل کا سبب بن گئے ہوں۔ یہی ایشیاد و قربانی ان امور کو روشن اور دوبارہ زندگی بخشتے ہیں۔ اور یہی بڑوں کے بڑے ہونے کے لئے ذمہ دار اور راز دار ہیں۔ اس لئے کہ حق و صداقت کی بندی کے لئے ان کا جدوجہد کرنا اور اُس کی خاطر طرح طرح کے سخت مصائب و آلام کا سہا رنا، اور ان پر غالب آنے کے لئے ہمہ قسم کے خطرات کو اٹھ کرنا، ان کے ذاتی جوہر و ملکات کی ترقی کا باعث بنتے، اور ان کو حصول مقاصد میں صبر کا عادی بناتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس جس شخص کی زندگی کا معیار راحت و خوشی اور نعمتوں اور لذتوں سے لطف اندوزی ہو جائے اور ان ہی کا دلدادہ اور شیدائی بن جائے تو وہ ہرگز ”رہنما“ یا ”بڑا“ نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وہ باقی حصہ زندگی میں اس قابل ہی نہیں رہتا کہ کسی بڑے کام اور اہم مقصد کی خاطر مصائب جھیل سکے۔

ضروری فرائض

انسان پر اللہ تعالیٰ کے فرائض

ہم اپنے اندر ایک «رقتِ ارادی» پاتے ہیں جو ہماری حرکت و سکون پر کارفرما نظر آتی ہے لیکن غور و فکر کے بعد یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی قوت (ہستی) کارفرما ہے جو تمام قوانینِ ارادی اور اُن کے احوال و شئون، بلکہ اُن کے وجود و بقا کا باعث و سبب ہے۔ اور نظامِ عالم کی یہ باریکیاں اور نیزنگیاں، اور اُس کے غیر متبدل قوانین و عظیم اِشانِ نظم و انتظام، سب اُسی کے یدِ قدرت کی کارسازی کا نتیجہ ہیں اور وہی اُن کا بھیدی اور راز داں ہے۔

ذرا تاروں کی گردش کا حیرت زار اور باریک نظام دیکھئے۔

لا الشمس ينبغي لها ان تدرك
نورج کی یہ مجال کہ وہ چاند کو کپڑے اور

القمرو لا الليل سابق المناسد
نرات، دن سے آگے نکل جانے والی، اور

كل في فلك يسبحون ۝ (یلں)، ہر ایک اپنے مرکز پر تیر رہے ہیں۔

اور فصلوں کا یکے بعد دیگرے وجود اور ان کی عجوبہ کاریاں دیکھئے اور نباتات و حیوانات کی حیرت زار زندگی پر نگاہ ڈالئے۔

وجعلنا لكم فيها معاش ۝
ہم نے زمین میں تمہارے گزاراوقات سالانہ پیدا کئے

فيما فاكهة والنخل ذات الاكمام
اس زمین میں میوے ہیں اور خوشہ والی کجوریں

والحب ذو العصف والريحان ۝
اور بھجس والاٹلہ اور خوشبودار پھول ہیں۔

وان لکم فی الاغنام لعبوة لنسکم اور چوپاؤں کے بارہ میں بلاشبہ تمہارے لئے نظر
 ممانی بطونہ من بین فرث ودم مہرت ہے وہ (خدا) تم کو اُن کے اُس خالص
 لبنًا خالصًا سائغًا للشرابین ودم دودھ سے سیراب کرتا ہے جو اُن کے پیٹ میں
 ثمرات النخل والاعناب گوبر اور خون کے درمیان پیدا کیا گیا ہو، وہ
 تتخذون منها سکراً ودرنرقاً پینے والوں کیلئے، یہ جزو شکر اور غذا ہے، اور کجور
 حساناً ان فی ذلک لایثم لقوم کے پھلوں اور انگور سے (عبرت حاصل کرو) تم اس سے
 یعقلون (الفحل) نشیلی چیزیں، اور عمدہ غذا حاصل کرتے ہو، ان تمام

اس ہستی کو جو صاحبِ قوت ہی نہیں ہے بلکہ خالق کائنات اور الٰہ کو مین ہے خدا
 کہتے ہیں۔

اسی ہستی کی بدولت ہم ہر شے کو اپنے لئے، اپنی زندگی کے لئے، صحت و تندرستی
 کے لئے، حواس کے لئے، زندگی کی ہر پناہ کے لئے، اور اقسام و انواع کی نعمتوں کے حصول
 کے لئے اختیار کرتے، اور حاصل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم پر اُس کی بزرگی و برتری کا اعتراف، اُس کی محبت اور اُس کا شکر
 واجب اور فرض ہے، ہم اُس کو دوست رکھتے ہیں اس لئے کہ وہ تمام بھلائیوں کا مصدر
 ہے، اور وہی اپنی قدرت سے ہماری ہستی کا موجد اور ہائے کمالات کے لئے مہر و معاون
 ہے، اہم اُس سے محبت کرتے ہیں اس لئے کہ وہ کامل الوجود ہے اور ایسا صاحبِ کمال ہے
 جس کے کمال کی کوئی حد و غایت نہیں ہے اور ہم اُس سے غنم رکھتے ہیں اس لئے کہ ہماری
 سلیم فطرت کا یہی تقاضہ ہے۔

پس ہر ایک انسان اپنی فطرت سے یہ شعور پاتا ہے کہ وہ اپنے خالق کے سامنے

سر نیاز جھکائے اور مصائب کے وقت اُس کے سامنے تضرع اور زاری کرے اور برائیوں کے دور کرنے کے لئے اُسی کے سامنے گرا گڑاے، اور وہ اس سے التجا کرنے میں سلی پاتا، اور مصائب کے وقت تسکین و راحت محسوس کرتا ہے اور اُس کا یہ جذبہ اُس کو ”عمل“ پر شجاع دہا دیتا، اور حسب ضرورت قربانی پر آمادہ کرتا ہے۔

اور اُس کی محبت کے مختلف آثار و لوازم میں سے ایک بہترین نشان اُس کی عبادت گزاری بھی ہے جو اظہارِ عبودیت و بندگی کا عمدہ ذریعہ ہے اور یہ عبادات اُسی حالت میں ”غیر اعظم“ ہیں جبکہ عشق و محبت کی آگ اُن کا باعث ہو اور جذبہ ادا و فرض اُس کو ان کے لئے آمادہ کرتا ہو۔ ورنہ بغیر اس کے وہ محض ایسی حرکات، صورتیں، اور تسکلیں ہیں جن میں کوئی روح نہیں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کی تسکیر گزاری کے بہترین طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ انسان اخلاقی قوانین، اور اُن کے مقتضیات کے مطابق اعمال کے سامنے تسلیم خم کرے۔ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو وجود بخشا اور اس کی سعادت کو چند چیزوں مثلاً سچائی، انصاف، اور امانت، وغیرہ پر قائم فرمایا۔ اور اسی طرح اُس کی بدبختی اور بربادی کو بھی چند چیزوں، جھوٹ، ظلم اور خیانت وغیرہ کے ساتھ وابستہ کیا اور پھر جو شے سعادت تک پہنچا دے اُس کے کرنے کا حکم دیا، اور اُس کا نام خیر رکھا اور جس سے بدبختی پیدا ہو اُس سے منع فرمایا، اور اُس کا نام شر تجویز کیا۔

اور جو امور انسان کی سعادت کا باعث بنتے ہیں یہی ”اخلاقی قوانین“ کہلاتے ہیں، پس اسی لئے اُن کا مخالف خدا کا نافرمان، اور اُس کی نعمتوں کا منکر ہے، اور اُن کا فرمانبردار خدا کے حکم کا فرمانبردار اور اُس کے فرض کا ادا گزار ہے۔

جب یہ عقیدہ انسان کے دل میں راسخ ہو جائے کہ ”اخلاقی قوانین“ کی اطاعت درحقیقت امرِ الہی کی اطاعت ہے تو پھر اُس سے ان اعمال کا صدور ایسی قوت کے ساتھ ہوگا جو ان اعمال کے اثر کو بحدِ موثر اور ان کے نفع کو بیش از بیش بنا دے گی۔

اسی لئے یہ حقیقت ہے کہ اکثر اشخاص ”جو کہ حق کی حمایت کے لئے جان تک دیدیتے ہیں اور ہمہ قسم کے مصائب و خطرات کے باوجود اُس کو مضبوطی کے ساتھ گرفت کئے ہوئے ہیں یا جو حصولِ فضیلت کے لئے اپنے نفس کو فداکاری کے حوالہ کر چکے ہیں“ اُن کے قلوب اللہ تعالیٰ کی محبت اور اُس کے فریضہِ اطاعت سے معمور ہیں، اور اُن کے دل دجلم میں شجاعت و بہادری کی ایک ایسی آگ بھڑکی ہوئی ہے کہ جس کی تسکین صرف اُس کی رضا جوئی اور اُس کے شوقِ وصل کے آبِ حیات ہی سے ممکن ہے۔

فرضۃ انسانیت قوم وطن کیلئے

وطنیت

انسان کا اپنے ملک یا اپنے آباد اجداد کی سرزمین سے محبت کرنے کا نام ”وطنیت“ ہے۔ ہم اپنے وطن سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ اُس کے اور ہمارے درمیان بہت مضبوط علاقے ہیں۔ ہم نے اُس کی فضا میں، اور اُس میں آباد انسانوں کے درمیان تربیت پائی ہے اور ہمارا اور اُس کا ایسا علاقہ ہے جیسا کہ درخت کی شاخوں کا درخت کیساتھ اُسی کی آب و ہوا، اور اُسی کی مٹی میں قدرت نے ہماری تخلیق کی ہے۔ ہم اُس جسگہ کے طرزِ بود و ماند سے متاثر ہوتے، اور اُسی کی طرف جھکتے ہیں اور وہاں کا عرف ہماری طبیعت بن جاتا ہے۔ جب ہم اُس سے جدا ہوتے ہیں تو رنج و تکلیف محسوس کرتے، اور اُس کی یاد ہمارے غم کو اور تازہ کر دیتی ہے۔ اور جب ہم کو جدائی کے حالات سے نجات ملتی ہے تو ہمارا میلانِ طبع فوراً اُسی جانب ہوتا ہے۔ ہم اُس کی قربت ہمیشہ مانوس رہتے، اور اُس کی عزت کو اپنی عزت اور اُس کی ذلت کو اپنی ذلت محسوس کرتے ہیں اس کے علاوہ ”حب وطن“ کو اگر قریب قریب فطری چیز کہ دیا جائے تو کچھ بے جا نہ ہوگا، اس لئے کہ بعض حیوانات تک ایسے دیکھے گئے ہیں کہ جو اپنے وطن کے ساتھ ایسا اُنس رکھتے ہیں جیسا کہ پرند اپنے گونسلہ سے۔

ایک بدوی (دیہاتی) خشک آبادی لوڈیٹیل میدان میں پیدا ہوتا ہے مگر بائیں ہر وہ اپنے وطن میں خوش نظر آتا، اور اُسی پر فضا کرتا، اور اُس کو ہر ایک شہر سے زیادہ

محبوب سمجھتا ہے اور ایک شہری جو دبائی سرزمین میں آباد ہے اور وہاں گراں بازاری بھی پاتا ہے، اپنے شہر سے زیادہ صحت بخش آب و ہوا کے شہر میں چلا جائے، اور وہاں اُس کے شہر کی سی گراں بازاری بھی نہ ہو، تب بھی جوں ہی اُس کو رفاہیت حاصل ہو جاتی یا مقصد سے فراغت مل جاتی ہے تو وہ فوراً اپنے وطن، اور اپنے متفرق کی جانب متوجہ ہو جاتا اور اسی طرف نگاہیں اٹھاتا نظر آتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے کہ جس کی بنا پر ایسے شہروں سے کہ جن میں قہر کی بیماریاں ہوتی رہتی ہیں، اور آئے دن طغیانوں کے طوفان اٹھتے رہتے ہیں، یا بند ہوائیں چلتی رہتی ہیں، وہاں کے باشندے ترک وطن نہیں کرتے، اور کسی طرح ان کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں نہیں جاتے۔ کسی نے ایک بدوی سے جب یہ دریافت کیا

تم اُس وقت کیا کرتے ہو جب تمہارے گاؤں میں سخت گرمی پڑنے لگتی ہے، اور ہرنے کا سایہ جو تم کے نیچے آ جاتا ہے؟

تو اُس نے یہ جواب دیا کہ

اس سے زیادہ عیش و راحت کی صورت اور کیا ہوگی کہ ہم میں سے ایک شخص میل بھر چلتا ہے اور پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ اپنی لکڑی کا ٹکڑا، اور اس پر اپنی چادر ڈالتا ہے اور اُس کے سایہ میں بیٹھتا، اور ہوا کھاتا ہے تو اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ گویا وہ خود کو ایوانِ کسریٰ میں پاتا ہے۔

اور اکثر لوگوں میں یہ جذبہ حب وطن پوشیدہ ہوتا ہے حتیٰ کہ جب اُن کا وطن کسی خطرہ میں گھر جاتا ہے یا ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں جو اُن کو اس کی طرف متنبہ کرتے ہیں، تب اُس کے حواس و شعور اس طرف متوجہ ہوتے ہیں اور پھر اُن کی حب الوطنی

زبردست مظاہروں کے ساتھ ظاہر ہوتی، اور اُن کو خدمتِ وطن پر آمادہ کرتی ہے، اور اُس وقت وہ اپنے جان و مال کو اُس کو اعانت میں صرف کرتے، اور اُس کی آزادی اور سر بلندی کے لئے دل و دماغ خرچ کرتے، اور مرتٹے ہیں۔

وطنیت کے مظاہر | ہر انسان حب ذیلِ متعدد طریقوں سے اپنے وطن کی خدمت کر سکتا ہے (۱) ملک پر جب حملہ ہوا اُس کی آزادی پر کوئی دست درازمی کی جائے تو اُس کی طرف سے دفاع کرنا "یہ لشکر اور فوج کی وطنیت ہے"

(۲) خدمتِ وطن کے لئے زندگی کو وقف کرنا، اور یہ سیاسین اور مصلحین کی وطنیت ہے، سیاسین اپنے ملک کو ترقی یافتہ بنانے، اور اُس کی شان کو بلند کرنے کی خدمت انجام دیتے ہیں، اور رائے عامہ کو مصلحتِ وطن کی طرف چلاتے ہیں، اور اگر وہ کسی ایسی رائے کو قائم کر لیتے ہیں جو عامۃ الناس کی رضامندی کے خلاف ہوتی ہیں تو وہ اُس پر قائم رہتے ہیں جو اُن کے نزدیک حق ہے، اور اُن کے عزم و ارادہ کو ہمت لگانے والوں کی ہمت، اور تنقید کرنے والوں کی تنقید کسی طرح نہیں ہٹا سکتی خواہ وہ کتنے ہی ذلیل کیوں نہ کئے جائیں وہ عملِ حق کو ہی سر بلند کرتے ہیں اور خواہ ان کی کتنی ہی عزت افزائی کی جائے

لہ اسلام، وطنیت کے متعلق جذبہ "حبِ وطن" کو پسند کرتا، اور اسکو اہمیت دیتا ہو لیکن "وطنیت" کے اُس نظریہ کا "جو یورپ کے دماغی اختراع کا نتیجہ ہے" سخت مخالف ہے کیونکہ اسلام کی اساسی اور بنیادی تعلیم اصولاً اُس کو غلط جانتی ہے اُس کا مقصد اعظم تو یہ ہے کہ تمام عالم میں ایسا دماغی اور روحانی انقلاب پیدا کیا جائے کہ جس سے تمام انسانی دنیا ایک ہی مرکز پر جمع ہو جائے اور اخوتِ عام پیدا کر کے سب کو ایک ہی برادری بنا دیا جائے تاکہ "وطنیت و قومیت" کے نام سے جس قسم کا تصادم اور ہلاکت آفریناں آج یورپ اور بعض ایشیائی ممالک میں ہو رہی ہیں اُن کا کلیتہً انسداد ہو جائے

وہ باطل اور غلط عمل کو ہرگز اختیار نہیں کرتے۔

اُن کا پشت پناہ اُن کا اخلاص ہے، اور اُن کا رہنما ان کا وجدان ہے اور خدا تعالیٰ کی مدد اُن کے ساتھ رہتی ہے۔

اور مصلحین کا کام یہ ہے کہ وہ اہل قومی مرض کی تشخیص کرتے، اور پھر اُس کے علاج میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور جب قوموں میں بعض مرض اس طرح جڑ پکڑ جاتے ہیں کہ قوم اُس سے مانوس اور اُس کی عادی ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اُس کو صحت اور سلامتی سمجھنے لگتی ہے، ایسی حالت میں قوم کو وہ ایسے عمل کی دعوت دیتے ہیں جس سے اس مرض کو نجات مل سکے تو وہ پھر کر اور ترشرد ہو کر اُس کے خلاف کھڑی ہو جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ، نبی اور اُس کی قوم کے ایک ایسے ہی موقعہ کے متعلق ارشاد فرماتا ہے

ادعنا جاءكم دسول بما لا تقوى کیا جب تمہارے پاس پیغمبر کوئی ایسی بات لاتا

انفسكم استكبرتم فوقها كذا بتم ہو جو تم کو پسند نہیں آتی تو تم مغرور ہو جاتے ہو

وفرأيًا تقتلون (بقرو) اور تم سے ایک فریق جھٹلانے پر آمادہ ہو جاتا

ہے اور دوسرا قتل کرنے پر۔

مگر مصلحین پر اسکا مطلق اثر نہیں ہوتا، اور وہ اپنی رائے پر قائم رہتے اور اپنی رائے کے بارہ میں اور زیادہ مضبوط اور سخت ہو جاتے ہیں۔ پھر آہستہ آہستہ لوگ اُس کے گرد چٹپٹے جاتے ہیں حتیٰ کہ اُس کی رائے قوم کا مقررہ مسلک بن جاتا ہے اور اس طرح صحیح رائے قرار پا جاتی ہے۔ اُس وقت جب وہ اپنے ماضی پر نگاہ ڈالتے ہیں تو خود ہی تعجب کرتے ہیں کہ وہ کیوں اپنے اس فاسد مسلک پر قائم تھے، اور مصلح کی ایک ہی پکار میں انھوں نے کیوں اس فاسد مسلک کے فنا کو نہ پہچان لیا تھا۔

(۳) ادارِ فرض۔ یہ کل انسانوں کی وطنیت ہے، پس اسکے ہر ایک عمل میں ”اپنے گھر کے کاروبار میں، اولاد کے معاملہ میں، دوستوں کے سلسلہ میں، اور ہر صاحبِ معاملہ کے ساتھ معاملہ میں، نیز انتخاب کے وقت بہترین انسان کے انتخاب میں، اور اپنے علم، جاہ، اور مال کے ذریعہ منفعۂ بخش جائز امور کی حمایت میں“ روزمرہ کا ادارِ فرض ہی یہی سچی اور صحیح وطنیت ہے اور اسی سے وطن کی شان بلند ہوتی اور اُس کا مرتبہ بڑھتا ہے۔

(۴) وطنی مصنوعات اور ملکی پیداوار کی حوصلہ افزائی، اور اجنبی ممالک کی مصنوعات و حاصلات پر ان کو ترجیح بھی وطنیت کے مظاہرہ کا بہترین ذریعہ ہے۔

مثلاً کاریگر اور کان کن کی وطنیت یہ ہے کہ وہ مصنوعات، اور زمین سے ذخیرہ حاصل کرنے کے لئے اس قدر جدوجہد کرے کہ باہر سے آنے والی اُن جیسی اشیاء کے مقابلہ میں داخلی مصنوعات میں کسی طرح کمی نہ رہے۔ اور حکومت کی وطنیت یہ ہے کہ وہ بیرونی مال پر ٹیکس وغیرہ کے ذریعہ اس پیداوار کی حمایت کرے۔

اور جو قوم ملکی مصنوعات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے وہ گویا اپنے ملک میں دولت

(ربیعہ حاشیہ صفحہ ۳۱۲) نبی اور مصلح کی حیثیت ایک ہی ہے یا زیادہ سے زیادہ چھوٹے یا بڑے مصلح کا فرق ہے۔ حالانکہ یہ بہت سخت غلطی ہے جس کا صاف ہونا ضروری ہے وہ یہ کہ ”مصلح“ کی اصلاح کا تعلق یا پیش کردہ دلائل سے وابستہ ہوتا یا ذاتی افکار کے زیر اثر ہوتا ہے اور یا ماحول کے تاثرات کے پیش نظر۔ خلافت نبی و رسول کے کہ اُس کی اصلاح کی بنیاد خدا کے تعالیٰ کے غیر تبدیل اور یقینی ”روحی“ کے زیر اثر ہوتی ہے اور اس کے احکام کا سلسلہ براہِ راست ”روحی الہی“ سے وابستہ ہوتا ہے۔

وما یطق عن المعویٰ ان ھو لا وحیؕ اور وہ اپنی خواہش سے نہیں کتایہ جو کچھ بھی ہو

خدا کی وحی ہے جو اس پر نازل ہوتی ہے۔

یوحیؕ

ثروت کی حفاظت کے سامان کرتی ہے اور وہ اُس کے افراد کے ہاتھوں ہی میں بار بار منتقل ہوتی رہتی ہے۔

اور جب کبھی کسی ملک کو دوسروں کے سرمایہ پر اعتماد ہو جاتا ہے تو پھر اُس ملک کی آمدنی اپنے افراد کے ہاتھوں سے نکل کر اجنبیوں کے ہاتھ میں منتقل ہو جاتی ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ ملک اپنی اقتصادی آزادی کھو بیٹھتا ہے جو مذہبی اور سیاسی آزادی کی تباہی کا پیش خیمہ ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر ایک انسان میں یہ طاقت ہے کہ وہ اپنے وطن کی خدمت کرے اگرچہ وہ حقیر سے حقیر ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ وطن کی خدمت صرف بڑے بڑے رہنماؤں پر ہی منحصر نہیں ہے بلکہ کسی رہنما کو بھی اس وقت تک کسی نمایاں خدمت کا موقعہ نہیں مل سکتا جب تک قوم کے افراد کی تائید اسکو حاصل نہ ہو، پس کسی ملکی سالار کے کا زمانے دراصل اسکے عمل، اور اُس کے معمولی سپاہیوں کے عمل، بلکہ اُن سپاہیوں کی دُور ترہ کی ضروریات مثلاً جوتا، لباس و طعام وغیرہ تیار کرنے والوں کے عمل ہی کا نتیجہ ہوتے ہیں نیز کوئی سیاسی رہنما اس وقت تک مقصود تک نہیں پہنچ سکتا جب تک اہل قلم عمل کی مختلف فروع میں اُس کے مددگار نہ ہوں اور مالی اخراجات کے لئے لوگ اُنکی ہمنوائی نہ کریں، اور تمام قوم اُس کی آواز پر لبیک نہ کہے، اور اُس کی بتائی ہوئی راہ پر گامزن نہ ہو۔ قوم کی مثال ”گھڑی“ کی سی ہے، اُس کے ہر ایک پرزہ کا الگ الگ کام کام ہے، اور یہ ضروری ہے کہ ہر ایک پرزہ اپنے کام کو صحیح طریقہ پر انجام دیتا ہے تاکہ اُس کا چکر جاری رہے۔ ”اگرچہ تمام پرزوں کی حرکات کی اہمیت اپنی اپنی جگہ مختلف ہی کیوں نہ ہو“ نیز اس کے پرزوں کی حرکات اور ان کے نظم پر ہماری نگاہ نہیں پڑتی

بلکہ ہم اس کی سوئیوں سے اُس کی رفتار کو معلوم کرتے ہیں، پس اگر سوئیاں اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ ”گھڑی“ اوقات کو صحیح اور منضبط طریقہ پر بتا رہی ہے تو ”گھڑی“ کے پُر سے یقیناً ٹھیک کام کر رہے ہیں ورنہ اگر گھڑی کے اوقات کا انضباط صحیح نہیں ہے تو پھر اُس کے پُرزدوں میں خرابی سمجھی جائے گی۔ اسی طرح قوم کے بڑے بڑے حوادث، اور اُنکی عظیم الشان کامیابی کا مدار بھی ”قومی رہنماؤں“ اور ”فوجی سپہ سالاروں“ پر ہی اور یہی قومی گھڑی کے نشان ہیں، لیکن ان قومی کاموں کی تکمیل اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُن ہزار ہا انسانوں کے اعمال کا اُن میں دخل نہ ہو جن کے لئے صفاتِ تاریخ میں کوئی جگہ نہیں ہوتی اس لئے کہ یہی ”ہزاروں لاکھوں انسان گھڑی کے پوشیدہ باریک پُرزدوں کی طرح ہیں اور رہنا اور سپہ سالار اُس گھڑی کی سوئیوں کی مانند ہیں جو باریک اور پوشیدہ حرکات کی اطلاع دیتی رہتی ہیں،

البتہ ”گھڑی“ اور ”قوم“ کے درمیان یہ فرق ضرور ہے کہ گھڑی کا کوئی پُرزدہ خراب ہو جائے تو پوری ”گھڑی“ چلتے چلتے رُک جاتی ہے، لیکن اگر قوم کا ایک فرد چلتے چلتے ناکارہ ہو جائے تو قوم اُس کے بار کو خود اٹھا لیتی، اور اپنی رفتار کو اُسی طرح جاری رکھتی ہے۔

پس اگر لشکر کا ایک شخص تھک کر گر جائے تو لشکر اُس کے سامان کو اٹھا لے گا، اور اپنا اپن اُسی طرح جاری رکھے گا، اگرچہ بہتر لشکر دہی ہے جس کا ایک فرد بھی تھک کر نہ گرے اور ہر شخص اپنے بار کو آپ ہی اٹھائے چلے،

لہذا کاشتکار کا اپنے ذہن اور اپنی زمین کی جانب توجہ کرنا، بڑھئی کا صنعت و حرفت میں شغف دکھانا، تاجر کا خرید و فروخت میں مشغول ہونا، اور لشکر کی کاجنگ میں تھکنا

حلال خور کا سڑکوں پر صفائی کا فرض، اولاد کی تربیت و امور خانہ داری کی طرف ماں کی توجہ، نوکر کی ادا و خدمت، اطباء کا امراض کے ساتھ مقابلہ اور مریضوں کے معالجہ میں دلچسپی اور آگ بجھانے والی جماعت کی مصروفیت، علماء کا تبلیغ مذہب و اشاعتِ علم کا ادا فرض، یہاں کا قول و عمل کے ذریعہ حق کی حمایت اور باطل کا استیصال، شاعروں، اور علوم و فنون کے ماہروں کی انسانی زندگی میں خوشگوازی اور حسن و جمال کے شعور پیدا کرنے کیلئے جدوجہد، یہ سب اپنے اپنے دائرہ میں خدمت و وطن کی ادا و گزاری ہے اور قوم کے لئے ان تمام اعمال میں سے ہر عمل کی طرف اقدام ضروری ہے اور یہ گرد و جب ان اعمال کو مضبوط ارادہ اور یقین کی پختگی کے ساتھ انجام دیں اور تنہا شخصی مصالح کی ان امور میں رعایت نہ کریں بلکہ اپنے اور اپنی قوم کی مجموعی بھلائی و بہبود ہی کو پیش نظر رکھیں تو یہی قوم کے وہ پتے ہیں خواہ اور وطن کے حقیقی خادماں ہیں جن پر وہ صد ہزار فخر کرتا، اور ان کی عملی زندگی کی بدولت بے شمار عزتیں پاتا ہے۔



فضیلت

”فضیلت“ ایک پاک خلق کا نام ہے۔ گذشتہ ادراق میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خلق ”ارادہ کی عادت“ کو کہتے ہیں تو جب ارادہ کسی پاک عادت کا خوگر ہو جائے تو اس صفت کا نام ”فضیلت“ ہے اور جو صاحبِ اخلاق انسان یہ وصف رکھتا ہو کہ اُس کا کوئی عمل اخلاقی احکام کے بغیر انجام نہ پائے تو اُس کو ”انسانِ فاضل“ کہتے ہیں۔

اس تعریف کے بعد ”فضیلت“ اور ”فرض“ کے درمیان جو فرق ہو وہ صاف اور واضح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فضیلت ایک ”نفسیاتی صفت“ ہے اور فرض ”عملِ خارجی“ کا نام ہے۔ اسی بنا پر یہ تو کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کر دیا لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں آدمی نے اپنی فضیلت ادا کر دی بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں صاحبِ فضیلت ہے۔ اور کبھی خود عمل ہی پر فضیلت کا اطلاق ہوتا ہے نیز ہر اخلاقی عمل ”فضائلِ اعمال“ کا درجہ نہیں رکھتا بلکہ یہ شرف صرف اُن ہی عظیم اُشانِ اعمال کو عطا ہوتا ہے جن کا حامل زبردست منقبت کا مستحق سمجھا جاتا ہو۔ دنیا میں خریدی ہوئی چیز کی قیمت ادا کرنے کو کوئی بھی فضیلت نہیں مگر راہ کی دشواریوں کے باوجود کسی نمایاں بہتر خصلت کو اختیار کرنے کا نام ”فضیلت“ ہے اور اس معنی کی شہادت خود اس کلمہ کے اشتقاق ہی سے ملتی ہے، کیونکہ وہ ”فضل“ سے اخذ ہے جس کے معنی ”زیادہ“ کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے ”فضیلت“ فرض کے مقابلہ میں خاص ہے۔

فضائل کا اختلاف | اس اصول کے پیشِ نظر اگرچہ فضائل تمام انسانی دنیا کے لئے یکساں فضائل ہیں۔ مگر قوموں کے درمیان فضائل کی قدر و قیمت مختلف نظر آتی ہے۔ اس لئے کہ

اگر ایک بیدار مغز، تعلیم یافتہ، اور بلند خیال قوم کی خصوصیات کے لحاظ سے اُس کے چند اہم فضائل کو متعین کیا جائے تو وہ اُس قوم کی خصوصیات کے اعتبار سے.....
 حیثیت سے..... بہت مختلف ہونگے جس میں تعلیم و ترقی منفقود یا بہت معمولی طریقہ پر پائی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر قوم کے فضائل کی ترتیب اُس کے اجتماعی مرکز، اُس کے ماحول اور اُس کے افراد میں پیدائش اخلاقی امراض، اور پیش آمدہ اشکال حکومت، وغیرہ کے تابع ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ایک محکوم قوم کے فضائل کی ترتیب، ایک حاکم قوم کی ترتیب فضائل سے بالکل جدا ہوتی ہے، اور ایک شہری اور تمدن قوم کے فضائل کا حال ایک بدوی قوم کے فضائل سے قطعاً الگ ہوتا ہے، اور بحری اقوام کے حالات، ساحلی اقوام کے حالات سے قطعاً علیحدہ ہیں وغیرہ وغیرہ۔

بحری قوم، شجاعت و بہادری کو بہت بڑی فضیلت سمجھتی ہے، اور شہری قوم انصاف کو بہت اہم جانتی ہے۔ اور تجارتی اقوام، امانت اور استقامت کو سب پر فوقیت دیتی ہیں نیز ایک ہی فضیلت کے معنی مختلف زبانوں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں اسی لئے یونانی قدیم میں ”شجاعت“ کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا وہ زمانہ حاضرہ میں نہیں سمجھا جاتا، یونانی اس کا مطلب صرف اس قدر سمجھتے تھے کہ جہانی مصائب اور صبر آزمائی کا لطف کو خوشی کے ساتھ برداشت کرنے کا نام شجاعت ہے مگر اس زمانہ میں اس کے معنی میں بہت زیادہ عمومیت پیدا ہو گئی ہے حتیٰ کہ گفتگو میں اور اپنے اظہار رائے میں نرمی اور خوش کلامی بھی اس کا ایک جزو سمجھا جاتا ہے۔

لے سارے تیرہ سو برس پہلے کی اسلامی اخلاق کی تعلیم بھی ملاحظہ کیجئے (بقیہ حاشیہ کے لئے ملاحظہ ہو ۳۱۹)

اسی طرح دو انصاف، مختلف زمانوں، اور مختلف انقلابات میں قوموں کی عقل اور اجتماعی حالات کے اعتبار سے جدا جدا مفہوم رکھتا ہے۔

اور زمانہ وسطیٰ میں کسی شخص کا فرد خاص کو صدقہ دینا، احسان کی اہم جزئیات میں سے شمار ہوتا تھا لیکن موجودہ زمانہ میں اس پر تنقید کا دروازہ کھلا، اور یہ اعتراض اٹھا کہ تھقی احسان میں متقی اور غیر متقی کی ایسی تمیز جو ہر طرح قابل یقین ہونا ممکن ہے، اور یہ کہ اس طرح زیر احسان شخص کو مفلوج بنا دینا، عملی زندگی سے بیکار کر دینا ہے۔ اور اُس کی خود داری اور اُس کے شرف کو برباد کر دینا ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں انھوں نے احسان کا اجتماعی طریقہ یہ بیان کیا کہ اُس کے لئے مجالس اور انجمنیں قائم کی جائیں جن میں انخاص و افراد چنہ دیا کریں، اور وہ انجمنیں اپنے انتظام سے عاجز و در ماندہ افراد کے حالات کی صحیح جانچ پڑال کے بعد اعانت کیا کریں، اور ان انجمنوں کا کام صرف محتاجین کی مالی امداد ہی نہ ہو بلکہ وہ بے روزگاروں کے لئے روزگار بھی مہیا کریں، اور فقرا و مساکین کی ادلا کو ان سے علیحدہ کر لیں تاکہ وہ ان کی بُری نشوونما سے محفوظ رہیں اور ان کے امراض سے

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي
يملك نفسه عند الغضب (متفق عليه)
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کشتی میں
پہچاڑنے والا بہادر نہیں ہے۔ بہادر وہ ہے
جو غیظ و غضب میں نفس پر قابو رکھے۔
اور ایک اسلامی شاعر ابن الرومی کہتا ہے۔

ليس من بصرى شخصاً بطلاً إنما
من يتق الله البطل
وہ شخص شجاع و بہادر نہیں جو کشتی میں کسی کو پہچاڑ
فے بہادر وہ ہو جو خدا کا خوف رکھتا ہے۔

اور اب فیصلہ کیجئے کہ درجید کا علم اخلاق کیا اس سے ایک نقطہ بھی آگے بڑھا ہے، اور کیا آئندہ اس سے آگے جانے کی توقع ہے؟

نہج جائیں، اور اُن کے لئے صنعت و حرفت کے مدارس کھولیں، اور ان کو ایسے علوم کی تعلیم دلائیں جن کے ذریعہ سے وہ قوت لایموت پیدا کرنے کے قابل ہو جائیں۔

بہت سی قوموں نے اس قسم کی مجالس کے قیام میں بہت زیادہ اہتمام کر رکھا ہے اور وہ افراط کی اُس حد تک پہنچ گئے ہیں کہ انھوں نے فرد کا فرد پر احسان کرنا حرام قرار دیا ہے اور وہ افراد کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ صرف ان انجمنوں ہی کی امداد کریں جو اسی قسم کی اعانت کے لئے قائم کی گئی ہیں۔

لے مگر اسلام کا نظریہ اس قسم کی افراط و تفریط سے خالی، اور اعتدال کی راہ کا داعی ہے وہ کہتا ہے کہ ”احسان“ انفرادی اور اجتماعی دونوں طریق پر اخلاق کریمانہ میں شامل ہے۔ اور دونوں حالتوں میں شرط یہ ہے کہ بر محل اور باموقع ہو۔ بے محل احسان جس طرح انفرادیت میں ممکن ہے اسی طرح اجتماعیت میں بھی۔ ”اجتماعی احسان“ کبھی اخلاق کی جگہ بد اخلاقی بن جائے گا اگر مجالس اور انجمن کے ارکان جماعتی مصالح کی بجائے خود غرضی اور شخصی مصالح میں لوث ہو جائیں اور ”انفرادی احسان“ کبھی اخلاقی بندی حاصل کر لے گا اگر افلاس سے تنگ آکر خود کشی کرنے والے صاحب اہل و عیال انسان کو فوری امداد دے کر کوئی شخص نہ صرف اس کو بچائے بلکہ اُس کے کنبہ کو موت کے منہ سے نکال لے، پس اُس نے ایک جانب زکوٰۃ و صدقات کو فرض قرار دیکر اور مدد بیت المال کے سسٹم کو ضروری تباہ کر اجتماعی احسان کی بنیاد ڈالی، اور دوسری جانب صدقات نافذ اور جو دستا کی ترغیب دے کر صحیح انفرادی احسان کی بھی اجازت دی۔

اور جو بُرائیاں کہ انفرادی احسان کے سلسلہ میں بیان کی گئیں یا کی جاتی ہیں اُسی قسم کی یاد دہری قسم کی بُرائیاں اجتماعی احسان میں بھی ثابت کی جاسکتی ہیں۔ مگر حقیقت میں نہ یہ انفرادی احسان کی بُرائیاں ہیں اور نہ وہ اجتماعی احسان کی، بلکہ اُس کے غلط استعمال کی بُرائیاں ہیں جن سے بچنا

یہی حال باقی فضائل کا ہے کہ علم کی ترقی، اور تمدن کی فراوانی، نے انکو چار چاند لگا دئے ہیں، اور مذہب و مرتب بنادیا ہے۔

فضائل کی قیمت کا یہ اختلاف کبھی افراد کی حالت اور ان کے اعمال کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے کیونکہ جو دو کرم کی صفت کا وجود ”فقیر“ میں ایسی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ ایک مالدار اور ”غنی“ کے اندر اہمیت رکھتا ہے۔

تواضع ز گردن فرازاں نکوست گداگر تواضع کند خوے اوست

اور نہ یہ مناسب ہے کہ بڑھے انسان میں جن فضائل کا ہونا ضروری ہے جو ان کے اندر بھی ان سب کا وجود ضروری قرار دیا جائے یا عورت کے فضائل کی ترتیب بعینہ مرد کے فضائل کی ترتیب کے مطابق ہو، یا عالم کے فضائل ہر حیثیت سے تاجر کے فضائل کی طرح ہوں، وغیرہ وغیرہ

علم الاخلاق کے عالم کے لئے یہ بہت دشوار بات ہے کہ وہ ان تفصیلات کی ترتیب جائے اور فضائل کی قیمت میں اشخاص و افراد کے درمیان باریک امتیاز کی وجہ سے جو اختلاف مرتب ہوتا ہو اس کے کثرت و وضاحت میں مصروف ہو۔

وہ مجموعی اعتبار سے یہی کہہ سکتا ہے کہ تمام انسانوں سے عام فضائل و انصاف اور سچائی وغیرہ کے بارہ میں یہ مساوی مطالبہ ہے کہ وہ ان صفات کے ساتھ متصف ہوں۔
تفصیلات کی اقسام | بعض فضائل اپنے سے زیادہ حاوی اور وسیع فضائل کے اندر داخل ہو سکتے ہیں، مثلاً امانت، انصاف، کے مفہوم میں داخل ہے، یا قناعت، عفت، کے مفہوم میں۔ اور بعض دو یا دو سے زیادہ فضائل سے مل کر فضائل بنتے ہیں، مثلاً احتیاط، عفت اور حکمت کا نتیجہ ہے، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان فضائل

کے اصول کیا ہیں جو دوسرے فضائل کے لئے اساس اور بنیاد بنتے، اور فضائلِ فردعی کیلئے اصل کہلاتے ہیں۔

سقراط کہتا ہے کہ فضیلت ”معرفت“ (علم) کے علاوہ کسی دوسری چیز کا نام نہیں ہے، اور اس نظریہ سے اُس نے دو نتیجے پیدا کئے۔

(۱) انسان اُس وقت تک ہرگز ”خیر“ کا حامل نہیں ہو سکتا جب تک خیر کی ”معرفت“ نہ رکھتا ہو، اور جو عمل بھی خیر کے جانے بغیر اُس سے صادر ہوا ہے وہ نہ ”فضیلت“ ہے اور نہ ”خیر“ پس عملِ خیر کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ ”علم“ ہی پر ”قائم“ ہو، اور اُسی سے پھوٹ کر نکلے۔

(۲) انسان کو جب یہ پوری طرح معلوم ہو جائے کہ یہ ”خیر“ ہے تو اُس کا یہ علم اُس کو اس عملِ خیر پر آمادہ کرے گا، اور اگر اس کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ ”شر“ ہے تو وہ اُس کو چھوڑنے کی ترغیب دے گا، اس لئے کہ وہ انسان کہلانے کا مستحق ہی نہیں ہو سکتا جو کسی شے کے بُرے نتائج جان لینے اور یقین کر لینے کے بعد پھر اُس کو کرے، پس تمام بُرائیاں ”جہل“ اور ”نادانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔

لہذا ”شریر انسان“ کا علاج یہ ہے کہ اُس سے صادر شدہ بُرے اعمال کے بُرے نتائج سے اُس کو آگاہ کیا جائے، اور بتایا جائے کہ ایسا کرنے سے یہ نتیجہ بد پیدا ہو جائیگا کرتا ہے، پس کسی انسان کو اعمالِ خیر کا عادی بنانے اور مصدرِ فضیلت ظاہر کرنے کے لئے غمِ دردی ہے کہ اُس کو نیک اعمال کے اچھے نتائج کی تعلیم دی جائے۔ سقراط کے نظریہ کی مطابقت کے لئے اگر سماعت کے ساتھ کہہ دیا جائے کہ اُس کے نزدیک ”نیک انسان“ وہ ہے جو یہ جانتا ہو کہ اُس کے فرائض کیا ہیں، اور نیک حاکم وہ ہے جو یہ پہچانتا ہو کہ لوگوں پر انصاف

کرنے کا طریقہ کیا ہے (وغیرہ) تو بجا نہ ہوگا۔

وہ پہلے نتیجہ سے یہ ثابت کرنے میں حق پر ہے کہ فضیلت کی بنیاد ”معرفت“ اور ”علم“ ہے اس لئے کوئی شخص اُس وقت تک صاحبِ فضیلت نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ ”خیر“ کو نہ پہچانے، اور پہچان کر اُس کے کرنے کا ”ارادہ“ نہ کرے، اور جس شخص سے کوئی خیر کا کام بغیر اس علم کے صادر ہو کہ وہ خیر ہے تو وہ شخص ”صاحبِ فضیلت“ نہیں ہو سکتا اگرچہ اس عمل کے نتائج بہتر ہی کیوں نہ ہوں۔

اس کی بنا پر جو علم

لیکن دوسرے نتیجہ سے یہ ثابت کرنے میں ”کہ“ ”معرفت“ ہی سب کچھ ہے اور اُس کے حصول کے بعد اُس کے مطابق ہی عمل ہونا لازم اور ضروری ہے۔“ سقراط نے غلطی کھائی ہے، اس لئے کہ ہم باتِ اوقات ”خیر“ کو جانتے ہیں، اور با اینہم اُس سے پرہیز کرتے، اور بچتے ہیں، اور شر کو ”شر“ جانتے ہیں با اینہم اُس کو اختیار کرتے ہیں، لہذا محض خیر کی ”معرفت“ عملِ خیر کا باعث نہیں ہوتی، بلکہ اُس کے ساتھ ”ایسے قوی اور مضبوط ارادہ کی بھی“ ضرورت ہے جو اُس علم کے موافق عمل کرانے میں مدد و معاون بنے استادِ سائنحیلر نے سقراط کے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے۔

سقراط کا یہ اعتقاد درست نہیں ہے کہ انسان سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے اُس کا سبب یہ ہے کہ وہ موجودہ لذت اور آنے والے اس سے کہیں زیادہ مصیبت و غدا ب کے درمیان موازنہ و مقابلہ کرنے میں غلطی کر جاتا ہے اور گناہ کا ترکیب ہوتا ہے، اور نہ اس سبب سے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ انبیاء کی طبیعتوں، اور خاصیتوں سے ناواقف ہوتا ہے۔ دراصل گناہ کے ارتکاب کا نشانہ اس کے خلق کا فساد ہے جو اُس کو خیر پر شر کو ترجیح دینے کے لئے آمادہ کرتا رہتا ہے

حالانکہ وہ ان دونوں کی حقیقت اور دونوں کی قیمت سے اچھی طرح واقف ہوتا ہے
اس لئے کہ ایک بدکار انسان اپنے فعلِ بد کی بُرائی اور ندامت سے ناواقف
نہیں ہوتا..... وہ اس کے ذلیل نتائج سے بخوبی آگاہ ہوتا ہے...

تاہم وہ اُس کے لئے سچی اور مجددِ وجد بھی کرتا جاتا ہے اور ساتھ ہی افسوس بھی
دل میں چٹکیاں لیتا ہوتا ہے، حقیقت میں اس کی عقل کی شکست کا باعث وہ ”تو
فاعلہ“ ہوتی ہے جو اُس سے یہ گناہ کراتی ہے۔

کیونکہ اگر وہ یہ گناہ اس لئے کر رہا ہے کہ اُس کو جہالت اور نادانی سے اُسکا گناہ
ہونا معلوم نہیں ہے اور وہ اُس کی بُرائی سے قطعاً ناواقف ہے تو ایسی صورت
میں وہ جوابدہ نہیں ہے۔

یہ وجہ ہے کہ فضیلت، اور علم، دونوں ایک حقیقت نہیں ہیں اور نہ دونوں کو مماثل
دبرِ ابرکھا جاسکتا ہے۔ کیونکہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک چیز کو جانتا ہے لیکن
اُس کے مطابق عمل نہیں کرتا، اور کبھی اپنے علم کے خلاف عمل کر جاتا ہے، پس اگر
فضیلت ہی کا نام علم ہوتا تو انسان کے لئے صاحبِ فضیلت ہونے کے لئے اُس کا
جان لینا ہی کافی ہوتا، اور اس اصول پر اخلاقی زندگی کا مدار محض فکر و نظر ہی پر
منحصر ہوتا۔

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

سقراط یا تو نادان ہے اور یا اُس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ نفسِ انسانی
نے صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں پائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے

تمام اعمال عقلی حکم ہی کے زیرِ فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جب عقل کسی عمل کی حقیقت کو جان لے تو فوراً صاحبِ عقل، صاحبِ فضیلت بن جائے۔

اس نے اس بات کو بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمال انسانی اُس کے رجحانات و میلانات کے زیرِ اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقع پر عقل کی رہنمائی کے باوجود وہ خطا کاری میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

بہر حال سقراط کی رائے میں فضیلت، ”معرفت و علم“ کے علاوہ اور کسی چیز کا نام نہیں ہے اور اگر تم چاہو تو اس کو حکمت بھی کہہ سکتے ہو، باقی شجاعت، عفت، عدل، وغیرہ اس کی رائے میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت، معرفت و حکمت کے مختلف مظاہر و مصادر ہیں مگر افلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت محض عملِ حق کا نام نہیں ہے اس لئے کہ کبھی باطل راہ سے بھی عملِ حق کا صدور ہو جایا کرتا ہے بلکہ حقیقی فضیلت اُس عملِ خیر کو کہتے ہیں جو انسان سے اس طرح وجود پذیر ہو کہ اس کے حق ہونے کا بھی علم رکھتا ہو اور ”وہ حق کیوں ہے“ اس کا بھی علم رکھتا ہو اسی بنا پر اُس نے ”فضیلت“ کو دو قسم پر تقسیم کیا جو فضیلتِ فلسفہ، اور فضیلتِ عادیہ، فضیلتِ فلسفہ اُس عملِ خیر کا نام ہے جس کی بنیاد عقل پر ہو، اور اس کا صدور ایسے مبدع سے ہوا ہو جو فکر و نظر کے زیرِ اثر ہو۔ اور فضیلتِ عادیہ، اُس عملِ خیر کو کہتے ہیں جس کا نشانہ عرف، تقلید، نیک طینت، یا پاک شعور ہو، یہ دوسری فضیلت صرف عوام اور ان کے مساوی درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے ہیں اور اُس کی خیریت کی علت معلوم کئے بغیر یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ لوگ اس کو کر رہے ہیں،

افلاطون کا قول ہے کہ فضیلت کی یہ قسم جو نیچی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام ”ان کے مفید ہونے کے علم بغیر“

انجام دیتے ہیں لیکن فضیلت کی پہلی قسم، فلسفیوں، عالموں، اور عظیم القدر رہبانیوں ہی کے لئے مخصوص ہے،

وہ یہ بھی کہتا ہے

انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ ایک لحاظ سے فضیلت کے دو بام ترقی پر چڑھ جائے، بلکہ تم اول تک پہنچنے کے لئے اُس کو دوسری قسم یعنی فضیلتِ عادیہ سے گزرنا پڑے گا اُس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلتِ فلسفہ تک پہنچ سکے گا۔
افلاطون، اول تو اپنے اُستاد سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقت ہے اور بس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کر کے تعددِ فضیلت کا قائل ہو گیا۔ اُس نے بیان کیا ہے۔

انسان کے لئے عقل، شہوت، وغیرہ متعدد قوتیں ہیں الخ
اور ہر ایک قوت کا ایک خاص عمل ہے، اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا ہوتی ہے۔

اور یہ کہ، فضائل کے اصول چار نہیں: حکمت، شجاعت، عفت، عدل،
اور انسان کے اندر تین قوتیں ہیں، قوتِ عاقلہ، اگر اس قوت میں اعتدال ہو تو اس سے حکمت وجود پاتی ہے اور قوتِ غضبیہ، اگر یہ معتدل ہو تو شجاعت کہلاتی ہے اور قوتِ شہوانیہ یا ہیمیہ، اس میں اگر اعتدال رہنا ہو تو اس سے عفت بنتی ہے، اور اگر ان تینوں فضائل میں اعتدال پایا جائے تو اُن سے عدل پیدا ہوتا ہے تو عدل کے ساتھ نفسِ انسانی کا انصاف اُس وقت ہوتا ہے جبکہ مذکورہ بالا تینوں فضائل اپنے مقررہ وظائف کو اعتدال کے ساتھ انجام دیں،

اور ان ہر سر فٹوئی میں سے ہر ایک قوت دوسری قوت کیساتھ تعاون و اشتراک کئے،

اور ایک دوسرے کی پناہ بنے۔

مگر یہ تقسیم بھی تنقید سے پاک نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکمت کے معنی جب اس عمومیت کے ساتھ لئے جائیں جس کا یہ لفظ مقتضی ہے تو پھر یہ نام فضائل پر حاوی ہو جائیں گے، اور اس طرح تنہا حکمت ہی سب فضائل کو شامل ہوگی خواہ وہ شجاعت ہو، یا عفت، عدل، ہو یا کوئی اور فضیلت۔

فلاطون کے اس مذہب کے مقابلہ میں ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ تمام فضائل کی جامع یا ان کی اساس ”خواہشاتِ نفس کا عقل کے زیرِ فرمان ہونا“ ہے۔ یا یوں کہئے کہ خواہشات کی باگ کو عقل کے ہاتھوں میں سپرد کر دینے کا نام ہے۔

اس قول کے مطابق فضیلت دو عناصر سے ترکیب پاتی ہے ایک ”عقل“ دوسرا ”شہوت“ اور اس لئے ضروری ہے کہ شہوت پر ”ضبط“ کو نگران بنایا جائے اور اس کو شہوت پر محیط کر دیا جائے تاکہ ”فضیلت“ وجود پذیر ہو سکے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ راہبوں اور بعض خشک زاہدوں کا یہ خیال کہ ”فطری رجحانات و خواہشات کا قلع قمع کر دینا سب سے بڑی فضیلت ہے“ قطعاً غلط اور بے راہ و روی ہے۔ اس لئے کہ وہ اس راہ کو اختیار کرتے وقت اس بات کو بالکل فراموش کر دیتے، یا واقعی اس حقیقت سے نا آشنا ہوتے ہیں کہ انسان کے لئے خواہشات کا وجود ایک اساسی اور بنیادی چیز ہے۔ اور خدائے تعالیٰ کے قوانین قدرت کے عطایا میں سے ایک عطیہ ہے۔ لہذا اس کا استیصال، اور منہج و بن سے اس کو ختم کر دینا، انسانی فطرت و طبیعت کے لئے سخت مغرت رساں ہے اور اس کے ایک اہم جزو کو تباہ و برباد

کر دینا ہے بلکہ اُن کا قلع قمع کرنا، ”اصل فضیلت“، ہی کا ٹاڈ دینا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں — فضیلت، نفس کی اُن خواہشات یا اُن رجحانات کا نام ہے جن کا ضبط و احاطہ عقل کے ہاتھوں میں رہتا ہے۔

پس خواہشات و شہوات کے متعلق ”افراط و تفریط“، دونوں قسم کی راہوں سے بچنا چاہئے۔ اس لئے کہ ایک جانب کا مائل یہ ہے کہ اُن کا قلع قمع اور استیصال ضروری ہے اور دوسری جانب کا تقاضہ ہو کہ اُن کی باگوں کو بالکل ڈھیلا چھوڑ دیا جائے، اور عقل کی نگرانی اور اُس کا ضبط اُس پر سے ہٹا لیا جائے۔

اور اعتدال کی راہ ”کہ جس کا نام ”فضیلت“ ہے“ یہ ہے کہ نہ شہوات و خواہشات کو عقل پر غالب ہونے دیا جائے، اور نہ اُس کے ضبط کو اُس پر سے ہٹا لیا جائے اور نہ اُن کو قلع قمع کر کے فطرت کی خلاف ورزی کی جائے۔ بلکہ اُن کو عقل کے زیر اثر مقتضائے قدرت کے مطابق چلایا جائے۔

ارسطو نے اس قول کو دراصل اپنے مشہور نظریہ ”نظریہ اوساط“ کے تحت میں لانے کی سعی کی ہے۔ وہ یہ کہ ہر ایک فضیلت دو رذائل ”افراط و تفریط“ کی درمیانی شے کا نام ہے پس ”شجاعت“، تہور اور ہزدلی کی درمیانی صفت اور ”دکرم“، اسراف اور بخل کی درمیانی صفت، اور ”عفت“، ”فجور اور غمخوئی“ کی درمیانی صفت ہے۔

اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بعض ایسے فضائل بھی ہیں جن کی دونوں جانب کے رذائل کا نام لغت میں بیان نہیں کیا گیا اور نہ اُن کے مستقل نام رکھے گئے، تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ درحقیقت ہر فضیلت کے دونوں جانب دو رذائل موجود نہیں ہیں۔

البتہ یہ فیصلہ دہ کہ درمیانی نقطہ کی پہچان کیا ہے، اور یہ کہ اس کا فیصلہ کون کرے کہ یہ حالت اعتدال کی حالت ہے یا افراط و تفریط کی؟، آسان بات نہیں ہے بلکہ نہایت مشکل ہے جیسا کہ یہ معلوم کرنا سخت دشوار ہے کہ وہ حقیقی نقطہ کس جگہ ہے جو ایک خط کو دو حصوں پر تقسیم کر رہا ہے؟

ارسطو کا بھی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے درپے ہو جائے، اور نہ اُس نے اس مقصد کے حصول کے لئے کوئی قاعدہ وضع کیا ہے، بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ اس کو ہر شخص کے اپنے ظرف اور ماحول کے حالات پر چھوڑ دیا جائے، اس لئے کہ یہ واقعہ ہے کہ جو شے ایک انسان کے حق میں کرم کلاتی ہے وہ دوسرے کے حق میں اسراف یا بخل سمجھی جاتی ہو بلکہ خود ایک انسان ہی کے لئے بعض حالات میں اعتدال کلاتی ہے تو بعض دوسرے حالات کے پیش نظر اعتدال کی بجائے افراط یا تفریط بن جاتی ہے۔

ارسطو نے اس نظریہ کو اپنی کتاب میں اچھی طرح واضح کیا ہے اور فضائل کی تفصیل کو اسی اصول پر پھیلا یا ہے جو قابلِ مراجعت ہے۔ ارسطو کے اس نظریہ کو ابنِ مسکویہ نے ”کتاب الاخلاق“ میں اور بعض دوسرے فلاسفہ غرب نے بھی لیا ہے، اور اسی نظریہ پر انھوں نے ”فضیلت“ کے مسائل کی بنیاد قائم کی ہے۔

اس نظریہ پر مسطورہ ذیل اعتراضات بھی کئے جاتے ہیں۔

(۱) ارسطو کے نظریہ اوساط میں دو وسط، کے معنی ”منتصف“ (ٹھیک درمیانی حصہ)

کے معلوم ہوتے ہیں اور یہ معنی فضیلت میں کسی طرح نہیں بنتے، اس لئے کہ ہمیشہ فضیلت ٹھیک ٹھیک دو ردائل کے درمیانی نقطہ پر ہی قائم نہیں ہوتی، یعنی ہمیشہ یہ نہیں ہوتا کہ ایک ”فضیلت“ کی نسبت دو ردائل کے درمیان بالکل مساوی ہو اور ایسے نقطہ پر قائم ہو کہ حقیقی طور پر اس

دونوں جانب میں برابر کا فاصلہ ہو، مثلاً ”شجاعت“، ”تہور“ اور ”جن“ کے درمیان ایک صفت ہے، لیکن وہ ”تہور“ سے قریب اور ”جن“ سے بہت بید ہے، اسی طرح ”کرم“ اسراف سے قریب اور بخل سے بہت دور ہے۔

لہذا اس معنی کے اعتبار سے نظریہ ”وسط“ صحیح نہیں ہے۔

(۲) بہت سے ایسے فضائل بھی ہیں جن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ رذائل کے درمیان ہیں مثلاً ”صدق“ اور ”عدل“، یہ دونوں کسی رذائل کے درمیان نہیں ہیں بلکہ یہاں صدق کے مقابلہ میں صرف کذب اور عدل کے مقابلہ میں صرف ظلم ہی پائے جاتے ہیں اور ابن مسکویہ کا یہ کہنا کہ عدل ”ظلم“ اور ”انظلام“ کے درمیان ایک صفت کا نام ہے تو یہ محض لفظوں کا ہیر پھیر ہے۔ اور خواہ مخواہ اسطو کے کلام کو صحیح ثابت کرنے کی تیج ہے ورنہ حقیقتاً انظلام صرف ”ظلم“ کے اثر کا نام ہے اور اس سے علیحدہ کوئی صفت نہیں ہے۔

(۳) ہمارے پاس کوئی ایسا صحیح اور مضبوط پیمانہ نہیں ہے جو ہمارے لئے ”دوسط“ کی صحیح اور مکمل پیمائش کر دے۔

تقسیم فضائل میں دو رجحانات کے علماء اخلاق نے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، وہ کہتے ہیں۔

فضائل کی تین قسمیں ہیں۔ فضائلِ شخصیت، فضائلِ اجتماعیہ، فضائلِ دینیہ، پہلی قسم (۱) ضبطِ نفس (۲) تہذیبِ نفس، کو شامل ہے۔ پس اگر لڑائیں میں انہماک سے ضبطِ نفس ہے تو ”حفت“ ہے اور اگر خود کو ہمیشہ کے لئے رنج و مصائب

لے تو رہے جاجازات لے جن۔ امر دی لے ظلم۔ بے عمل کام لے انظلام۔ بے عمل کام لے اثر

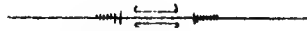
میں ڈال دینے، یا رنج و مصائب سے دہشت و خوف کھانے پر ضبطِ نفس ہو تو، شجاعت ”ہے۔ اور تہذیبِ نفس ”یعنی نفس کو عقل کے زیرِ فرمان عمل کرنے پر ترغیب“ ہے تو اس کا نام ”حکمت“ ہے اور فضائلِ اجتماعیہ میں اگر انسانی حقوق کی کما حقہ ادراک داری ہے تو اس کو ”عدل“ کہتے ہیں، اور اگر حقوقِ انسانی کے ادراکِ فرض سے زیادہ کوئی شے ہے تو وہ ”احسان“ ہے اور فضائلِ منیہ میں وہ تمام امور شامل ہیں جن کے ساتھ اپنے خالق و مالک کی رضا کیلئے متصف ہونا ضروری ہے۔

مگر اس تقسیم پر بھی اعتراض کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کی اجتماعی زندگی اُس سے جدا کوئی شے نہیں ہے اس لئے کہ جو شے بھی ان میں سے کسی ایک پر اثر انداز ہوگی ضروری ہے کہ دوسرے پر بھی اثر انداز ہو، لہذا یہ ناممکن ہے کہ انسان کے لئے فضائلِ شخصیت اس طرح پائے جاتے ہوں کہ اُن کا کوئی تعلق جماعت سے نہ ہو، یا ایسے رذائل موجود ہوں جو اجتماع پر اثر انداز نہ ہوتے ہوں۔

پس عفت، شجاعت، جہن اور بد اخلاقی یقیناً اپنے پیچھے اجتماعی نتائج رکھتے ہیں، اور اسی طرح فضائلِ اجتماعیہ، مثلاً احسان اور عدل اول شخص اور فرد کی ذات سے نکلتے، اور پھر اجتماعی اثرات ڈالتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ فضائلِ شخصیت اُن فضائل کا نام ہے جو فرد و شخص کی زندگی کو منظم کرتے، اور اُس کے قومی اور ملکات میں ترقی، اور اعتدال پیدا کرتے ہیں، اور فضائلِ اجتماعیہ اُن فضائل کو کہتے ہیں جو فرد و شخص کو اسکے گرد و پیش

انسانوں کے ساتھ ایک لڑائی میں پروتے اور ان سب کے حالات کو ترقی کی راہ پر لگاتے ہیں البتہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ فضائل کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے پر موقوف، اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔ پس اگر فضائلِ شخصیتہ فنا ہو جائیں تو پھر اجتماعی حیات کے لئے بھی خیر کا حصول ناممکن ہو جائے، اور وہ ہرگز ترقی کی راہ پر گامزن نہ ہو سکے، اور نہ انسانی حقوق کے ادارے قابل رہ سکے، اور اگر اجتماعی فضائل مٹ جائیں تو اشخاص و افراد کے اخلاق بھی بدستہ بدتر ہو جائیں، اور کسی فرد کے لئے بھی یہ گنجائش نہ رہے کہ وہ اپنے نفس کو ترقی کے اعلیٰ درجہ تک پہنچا سکے، تاہم مذکورہ بالا دونوں قسموں میں باہمی امتیاز ممکن اور آسان ہے، اور ایک قسم کا دوسری قسم پر موقوف ہونا ان کے دو قسم ہونے کو مفرد و خلل انداز نہیں ہے الحاصل، کوئی بھی صورت اختیار کی جائے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم فضائل کے تمام افراد کا احاطہ اور حصر کر سکیں، یا ان کی تمام تفصیلات سے عمدہ برآ ہو سکیں، تاہم یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہم فضائل کو شریح و تفصیل کے ساتھ بیان کر دیں۔



صدق

انسان اگر اپنے اعتقاد اور یقین کے مطابق کوئی خبر سنائے تو اُس کو ”صدق“ کہتے ہیں، اور خبر سننا کچھ گفتگو اور قول ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ عمل سے بھی سنائی جاسکتی ہے مثلاً اُتھ کے اشارہ یا سر کی حرکت سے، اور قول و فعل کے علاوہ فقط خاموشی سے بھی ادا کی جاسکتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص گناہ کر رہا ہے اور اُس نے دیکھا کہ فلاں شخص مجھے ایسا کرنے پر ملامت کرے گا لہذا اُس نے اُس کے سامنے اُس عمل سے سکوت اختیار کر لیا تاکہ یہ ظاہر ہو کہ اُس نے یہ گناہ نہیں کیا تو اس کا یہ سکوت ”جھوٹ“ میں داخل ہے۔ اور جھوٹ میں وہ بالآخر شامی مل ہے جو اس درجہ تک پہنچ جائے کہ سینے والے کے ذہن میں اصل حقیقت مستور ہو جائے، مثلاً انسان کسی شے کے بڑے یا چھوٹے ہونے کو اس طرح بیان کرے کہ سینے والے کو اسکی حقیقت کسی طرح معلوم نہ ہو سکے۔ اور یہ بات بھی جھوٹ میں داخل ہے کہ کوئی شخص ایک حقیقت کے بعض حصوں کو بیان کرے اور بعض ایسے حصوں کو حذف کر دے کہ اگر حذف کردہ حصہ کو ذکر کردہ حصہ کے ساتھ ملا کر بیان کیا جائے تو اس حقیقت کا آب و رنگ بالکل ہی دوسرا ہو جائے۔

سچائی کی تو صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ انسان حق کہے، اور ہمیشہ حق کہے، اور حق کے علاوہ کبھی دوسری بات کا ارادہ نہ کرے۔

اور ”صدق“ (سچائی) اس لئے فضیلت ہے کہ یہ اجتماعی بنیادی اصول میں سے بہت اہم بنیاد ہے، اور اس کے بغیر جماعت کا بقا ناممکن اور محال ہے، اور یہ اس لئے کہ جماعت کے لئے از بس ضروری ہے کہ اُس کے افراد آپس میں سمجھنے سمجھانے کی کوشش کریں

کیونکہ اس کے بغیر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون ناممکن ہے، اور اسی افہام و تفہیم کے لئے
 نفعت کا وجود عمل میں آیا کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ کار ہی نہیں ہے اور ایک دوسرے
 کو سمجھانے کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے دل میں جو حقائق پائے جاتے ہیں وہ اُن کو دوسرے
 تک پہنچا دے اور اسی کا نام (یعنی حقیقت کو بعینہ ظاہر کر دینے کا نام) صدق اور سچائی ہے
 چھوٹے چھوٹے جماعتی سلسلوں ”مثلاً کنبہ یا مدرسہ“ میں یہ بات بخوبی روشن ہو سکتی ہو
 کہ یہ دونوں صدق کے بغیر کسی طرح چل ہی نہیں سکتے ”اس لئے کہ اگر طلبہ گفتگو میں جھوٹ بولنے
 لگیں اور اساتذہ تعلیم کے موقع پر کذب بیانی اختیار کریں تو مدرسہ اُسی وقت ختم، اور فناء کے
 نذر ہو جائے گا اور اسی طرح گھر کا حال بھی سمجھ لینا چاہئے، پس جبکہ جھوٹ بولنے کی عادت سے
 کسی چھوٹی سے چھوٹی جماعت کا تباہ بھی ناممکن ہے تو اس سے یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے
 کہ جس جماعت کے نظام میں جس قدر بھی جھوٹ شامل ہو گا اُسی قدر اُس جماعت کو مضرت اور
 نقصان پہنچے گا۔ اگر جھوٹ کے مقابلے میں سچائی غالب رہی تو خرابی اور نقصان کے ساتھ
 اُس جماعت کی بقا کی کچھ شکل نکل آئے گی ورنہ تو اُس کا بقا ناممکن ہو جائے گا۔

سچائی کی ضرورت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ سُننے یا پڑھنے سے جو اکثر معلومات ہم کو
 حاصل ہوتی ہیں اُن کی بنیاد سچائی ہی پر ہے، اور اسی پر انسان اپنے معاملات و تصرفات
 میں صبح سے شام تک اعتماد اور بھروسہ کرتا ہے سو اگر وہ جھوٹ ثابت ہوں تو جس قدر کام
 اُن پر مبنی تھے وہ سب باطل اور برباد جائیں۔ اور ذاتی ظلم سے تو بہت تھوڑی چیزیں ہم کو
 حاصل ہوتی ہیں اور وہ وہی ہیں جو ہم اپنے ذاتی تجربہ سے حاصل کرتے ہیں، اور یہ کسی طرح بھی
 انسانی زندگی کے معاملات میں کافی دانی نہیں ہو سکتیں، اور لامحالہ سُننے اور پڑھنے ہی پر بیشتر
 معاملات کا انحصار رہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ”صدق“ کو فضائل کی بنیادوں میں سے اہم بنیاد شمار کیا گیا اور اُس کو اقوام کے انحطاط و ترقی کا عنوان قرار دیا گیا، اور جھوٹ کے نقصانات میں سے ایک نقصان یہ ہے کہ ایک جھوٹ بہت سے جھوٹ پیدا کرتا ہے یہ اس لئے کہ جھوٹا اپنے جھوٹ سے دنیا میں ایسی چیز بناتا ہے جس کا وجود نہ تھا اور وہ ایک ایسے خیال کو وجود میں لاتا ہے جو واقعہ کے خلاف ہے۔ اب یہ خیال جو اس کا اپنا پیدا کردہ ہے برابر اس پریشانی میں رہتا ہے کہ مختلف جھوٹ بول کر کسی طرح اس کو واقعہ کے مطابق ثابت کر دے حالانکہ ایسا ہونا قطعاً ناممکن ہے۔

انسان، اگر اپنی اس عادت میں مبتلا رہتا ہے تو لوگ اُس پر اعتماد کرنا، اور اُس کی تصدیق کرنا چھوڑ دیتے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ سچ بھی بولتا ہے تب بھی اُس کی بات کو باور نہیں کیا جاتا، ارسطو سے کسی نے دریافت کیا کہ جھوٹ بولنے کی مضرت کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا۔

یہ کہ اگر تو سچ بھی بولے تو کوئی شخص تیری بات کو باور نہ کرے گا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اس دنیا میں ہر ایک انسان ”خواہ وہ تاجر ہو یا طبیب، مدرس ہو یا پیشہ ور“ اس کا محتاج ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ کریں، کیونکہ جو شخص بھی اس سے محروم ہے وہ بہت بڑی نعمت سے محروم ہے۔

جھوٹا انسان جس طرح اپنے دوست، بھائی، وغیرہ پر جھوٹ تراشتا ہے خود اپنے نفس پر بھی جھوٹ بولتا ہے اور ایسا بہت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنے اوپر عام شدہ فرض کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، تو پھر ملامتِ نفس سے بچنے کے لئے وہ اپنے نفس کو جھوٹا اطمینان دلاتا ہے کہ اُس نے کما حقہ ادا فرض کر دیا ہے، یا اسی طرح بار بار یہ دیکھا گیا ہے کہ

ایک شخص اپنے نفس کو مطمئن کرنے کے لئے طرح طرح کے عذر اور حیلے تراشتا ہے اور اپنی سُستی، کجھوسی، بے رحمی، یا بزدلی کو چھپانے کے لئے نفس کو دھوکا دیتا، اور ان پر پردہ ڈالتا رہتا ہے، اور اس طرح اُس کو حق سے روگردانی کے لئے تیار کرتا ہے۔

جھوٹ کی یہ خصلت جب ”عادت“ بن جاتی ہے تو وہ اس درجہ پر پہنچا کر چھوڑتی ہے کہ پھر اُس کو حق و باطل اور صدق و کذب کے درمیان فرق کرنے کی طاقت بھی باقی نہیں رہتی۔

اُس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو ایک مدت تک تاریکی میں بیٹھا رہے اور پھر اچانک روشنی میں آجائے تو اُس کی آنکھ فوراً روشنی اور تاریکی میں فرق کرنے سے معذور رہتی ہے اور اُس کے سامنے تاریکی ہی رہتی ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیچ

الصدق یخفی والکذب یھلک نجات کا باعث حق اور جھوٹ ہلاکت تک پہنچاتا

دروغ کی بہت سی قسمیں ہیں ان میں سے بعض کے نام مستقل تجویز کئے گئے ہیں۔

نفاق | انسان کے دل میں جو کچھ ہے اگر وہ اُس کے خلاف ظاہر کرے تو اس کا نام نفاق ہے۔ اہل عرب نے اُس کو ”نافقار“ سے بنایا ہے، اور یہ ”گوہ“ کے سوراخوں میں سے اُس سوراخ کو کہتے ہیں جو وہ اس لئے پوشیدہ بناتی ہے کہ اڑے وقت نکلنے اور جان بچانے کے لئے موقع میسر رہے، اس لئے منافق ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ایمان کو ظاہر کرے اور کفر کو دل میں باقی رکھے، اور اسی قبیل سے اُس شخص کا حال ہے جو دوستی ظاہر کرتا، اور دل میں دشمنی کو چھپائے ہوتا ہے، یہ علی جھوٹ ہے۔

بہر حال جو شخص حیثیت کے خلاف کسی امر کو ظاہر کرے تو وہ منافق اور قابلِ نفرت

ذلت ہے۔

تلق کوئی شخص اگر اپنے نفع اور فائدہ کی امید میں ایک شخص کو خوش کرنے کے لئے اپنے اعتماد و خلاف اسکی تعریف کرے تو اس کا نام تلق اور چا پلوسی ہے۔

نفاق اور تلق کی ضد ”صراحت“ و صاف دلی ہے۔ ہم اگر اپنے مخالفین سے کھلے دل سے گفتگو کریں، اور جو ہمارے دلوں میں پوشیدہ ہے ہم سچائی کے ساتھ اُس کو ادا کر دیں تو اُس کو ”صراحت“ کہتے ہیں۔ یہ لفظ عرب کے محاورہ ”دلبن صریح“ سے لیا گیا ہے، جب وہ خالص ہو اور اُس میں جھاک بھی باقی نہ رہیں تب ایسا کہتے ہیں، لہذا انسانوں میں اُس کو صریح ”صاف دل“ کہیں گے جو کھوٹ اور دھوکہ سے پاک ہو، اور جو کچھ دل میں ہو اُس کو صاف صاف ظاہر کر دیتا ہو،

لوگوں کو ”صراحت“ (صاف دلی) کے معنی میں کبھی مخاطب بھی ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ”صاف دلی“ کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو بر سچی بات ہر انسان سے کہہ دینی چاہئے حالانکہ یہ غلط ہو، اسلئے کہ اس کیلئے بھی مختلف حالات ہیں کوئی موقع کہہ دینے کا ہو تو کوئی خاموش رہے گا یہ کوئی صاف دلی یا صاف گوئی نہیں ہے کہ بلا ضرورت لوگوں کے احساسات کو مجروح کیا جائے اور ان کے شعور کو تکلیف پہنچائی جائے، یا یہ کہ طبیب اپنے زیر معالجہ مریضوں کے ایسے امراض کو اُن پر ظاہر کرے جن کے ظاہر کرنے سے اُن مریضوں کی زندگی پر بُرا اثر پڑتا ہو جس طرح کہ ”صاف گوئی“ اس کا نام نہیں ہے کہ انسان اپنے اعمال و کردار پر فخر کرتا پھرے، یا اپنے جی کا بھیدا اپنے گھر، اپنے پڑوس، اور اپنے دوستوں کے بھید کو ظاہر کرے۔ اگرچہ جو کچھ وہ ظاہر کرے گا وہ سب حق اور سچ ہی ہوگا، بلکہ صاف دلی و صاف گوئی ”صراحت“ اس کا نام ہے کہ جب کبھی بھی کوئی بات زبان سے نکلا وہ ”حق“ اور ”سچ“ کے علاوہ اور

کچھ نہ ہوا، مگر ایسے شخص کے ماسواہو اُس بات کے سننے کا حق رکھتا ہو، ہرگز کسی دوسرے پر ہینار از ظاہر نہ کرنا چاہئے۔

بدترین جھوٹ میں سے ایک جھوٹ ”نفلت وعدہ“ (وعدہ خلافی) ہو، اسواگر کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے اور نیت یہ ہو کہ پورا نہ کرے گا، تو یہ بھی ”جھوٹ“ ہے، اور اگر پورا کرنے کا تو ارادہ تھا مگر بعد میں بغیر کسی معقول عذر کے، یا ایسے واقعی عذر کے باوجود جس پر غالب آکر وعدہ پورا کیا جاسکتا تھا، اُس نے وعدہ کو پورا نہ کیا تو یہ بھی جھوٹ میں شامل ہوگا۔

وعدہ خلافی میں وعدہ کئے گئے انسان کو خواہ مخواہ نقصان پہنچانا ہے مثلاً اُس کے وقت کی بربادی، یا غلط توقعات کا وجود،

وعدہ اصل میں ”قرض“ ہے لہذا جس طرح ادار قرض ضروری ہے اسی طرح وفاء وعدہ بھی فرض اور ضروری ہے۔

اسی لئے ہمیشہ ”وعدہ“ میں میانہ روی کا خیال رکھنا چاہئے اور انسان کو اُسی حد تک وعدہ کرنا چاہئے جس کو وہ پورا کر سکے، یا جس کے پورا کرنے کے لئے اُس میں عزم و ارادہ کی طاقت موجود ہو۔

انسان کو ہرگز یہ جائز نہیں کہ وہ کسی حال میں بھی اپنے اوپر جھوٹ کا دروازہ داکرے بلکہ تمام کردار و گفتار میں سچ کو اپنے لئے فرض سمجھنا چاہئے

الکریم اذا وعد وفا کریم النفس جب وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے

ہیں اس سے انکار نہیں ہے کہ ہر عمل و قول میں سچائی کا التزام سخت مشقت و تکلیف کا باعث ہے، اور اُس کے لئے بلاشبہ ریاضتِ نفس، قوتِ برداشت، صبر، اور بہادری کی بہت زیادہ ضرورت ہے، یہ اس لئے کہ انسان کو بعض مرتبہ روزمرہ کی زندگی میں

ایسے نازک مواقع آتے ہیں کہ اگر وہ کوتاہ نظری سے کام لے تو اُس کو یہ باور کرنا پڑے کہ اس جگہ جھوٹ بولنا ہی مفید ہے، اور اس کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ کار نہیں ہے، ہم ایسے موقع کی بعض قوی مثالیں دیکھ، اور اُن میں جھوٹ بولنے کے لئے دلائل سنا کر پھر بتائیں گے کہ ان مواقع میں جھوٹ کو صحیح سمجھنے میں کس طرح غلطی ہو جاتی ہے۔

(۱) ایک بتدی نے فنِ شعر کی تعلیم حاصل کرنی شروع کی، اور تمہارے سامنے ایک ایسا قصیدہ لکھ کر پیش کیا جو تمہارے نزدیک عمدہ نہیں ہے، تو اب تمہارا رویہ کیا ہونا چاہئے؟ یہ کہ تم بیچ بولو اور صاف صاف کہہ دو کہ یہ قصیدہ اچھا نہیں ہے، معافی کے اعتبار سے کمزور ہے، بے جا تکلف، اور کمزور بندش رکھتا ہے۔ اور ایسا کہہ کر اُس کو رنجیدہ اور مضمحل کر دو، اور تمہارے اس کہنے کا نتیجہ یہ نکلے کہ وہ شعر کہنا چھوڑ دے، حالانکہ اگر اُس کی حوصلہ افزائی کی جاتی تو وہ بعد میں بہترین شاعر بن جاتا۔

یہ مناسب ہے کہ تم جھوٹ بولو، اور اُس سے کہو کہ یہ قصیدہ بہت عمدہ ہے، چت بندش اور شرکتِ الفاظ کا حامل ہے۔ تاکہ اُس کو خوشی حاصل ہو اور حوصلہ مندی کے ساتھ اُس میں لگا رہے، اور آخر کار اس سلسلہ کی بندی حاصل کر لے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر جھوٹ سے بچنا چاہئے۔ اور اگر تم ”شعر“ کے فن سے نا آشنا ہو اور اُس پر حکم لگانے سے قاصر تو اس طرح بیچ کہہ دینا مناسب ہے۔
”ہیں اس فن میں وہ درجہ نہیں رکھتا کہ تم مجھ سے اس پر کوئی حکم حاصل کر دو۔“

اور اگر اس فن کے حسن و قبح سے آشنا ہو تو تمہارا فرض یہ ہے کہ قصیدہ کے جو اشعار واقعی اچھے ہوں اُن کی تعریف اور جو نقد و پرکھ کے قابل ہوں اُن پر نرمی اور شیریں کلامی کے ساتھ ضرورتِ تنقید کی جائے اور اس طرح نقائص سے بچانے کے لئے اُس کی راہنمائی

ضروری ہے۔

یہ ایسا ”بیج“ ہوگا جس سے کوئی تکلیف نہیں پہنچ سکتی، اور اُس میں اُس کیلئے وہ فائدہ ہے جو مرتج جھوٹ میں نہیں ہو سکتا، دل کو اگر تکلیف ہو سکتی ہے تو کسی شے کو بالکل خیر کر دینے سے ہو سکتی ہے یا ایسے ”بیج“ سے ہو سکتی ہے جو درشتی، اور سخت کلامی سے ادا کیا جائے لیکن ایک طالب حقیقت کے لئے ”مذہب تنقید“ جھوٹی ملیح سازی کے مقابلہ میں بہت زیادہ مرغوب شے ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ بیج کو اگرچہ وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو۔

قل الحق ولو كان مرأً

(۲) جنگ میں تو یہ۔ جنگ کے موقعوں پر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک قوم دوسری قوم پر حملہ کرنے کے وقت اپنے طرز عمل سے مقابل فریق کو یہ یقین دلاتی ہے کہ وہ اس جانب سے حملہ کا ارادہ کر رہا ہے حالانکہ اس کا ارادہ دوسری جانب سے حملہ کا ہے، یا ایک جانب سے اس طرح حملہ کرتا ہے کہ مقابل اس کے دفاع میں منہمک ہو جائے اور حقیقت حال سے بے بہرہ رہے اور یہ دوسری جانب سے اچانک سخت حملہ کر دے جو اس کا اصل محاذ جنگ ہو تو کیا ایسی صورت میں ہم کو یہ چاہئے کہ ”بیج“ کو ہاتھ سے نہ جانے دیں اور اس طرح جو کامیابی حاصل ہونے والی ہے اُس کو ضائع اور برباد کر ڈالیں، حالانکہ یہ مشہور قول ہے کہ

الحرب خدعتنا لڑائی دھوکا ہے

سو اس کا جواب یہ ہے کہ جنگ میں یہ طرز عمل دراصل جھوٹ نہیں ہے اس لئے کہ اعلان جنگ سے ایک قوم دوسری قوم پر یہ واضح کر دیتی ہے کہ اب ہمارے تمہارے درمیان، سمجھوتہ اور گفتگو کا موقعہ نہیں رہا۔ اور جب باہمی سمجھوتہ اور انعام و نفیم کا معاملہ ہی نہ رہا تو پھر جھوٹ

کیسا؛ کیونکہ اعلانِ جنگ کے تو یہی معنی ہیں کہ جس قدر ہم میں طاقت ہے ہم دشمن پر حملہ کے بغیر نہیں رہیں گے خواہ اس میں کتنی ہی جالا کی کرنی پڑے، اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو دوسرے سے یہ کہے کہ ”میں تجھے ایک جھوٹا قصہ سنا دوں گا“ اور پھر وہ اُس کو سنا دے تو یہ جھوٹ نہیں کہلائے گا اس لئے کہ قصہ گو اپنی اس خبر میں اعتقاد کے خلاف نہیں کہہ رہا ہو اب اگر سننے والا اس کے باوجود اس قصے کو صحیح سمجھنے لگے تو قصور سمجھنے والے کا ہے کہنے والے کا نہیں ہے۔

(۳) ان دونوں صورتوں سے زیادہ تیسری صورت نازک ہے جو کہ اکثر پیش آتی ہے اور وہ یہ کہ ایک عورت کے ایک لڑکا ہے جو مثلاً ”سل“ میں مبتلا ہے اور وہ اس کی تیار داری اور خبر گیری میں مصروف ہے۔ اور اُس سے پہلے اُس کا ایک لڑکا اسی مرض ”سل“ میں بیمار ہو کر مر چکا ہے۔ وہ طبیب سے سوال کرتی ہے کیا اس کو سل ہے؟ اور ساتھ ہی پریشان ہے اور گپکپا رہی ہے کہ کیسے طبیب ”ہاں“ نہ کہہ دے۔

تو اب طبیب کا کیا فرض ہے، یہ کہ جھوٹ بولے اور کہہ دے کہ ”نزلہ زکام ہی“ تاکہ اُس کی قوت لوٹ آئے، اور وہ اپنے بچہ کی خبر گیری کے قابل ہو سکے جس کو ماں کی خبر گیری کی سخت حاجت ہے۔ یا سچ کہہ دے اور انجام یہ نکلے کہ اُس کی قوت جاتی رہے اور مریض پر ہی اس قدر ناامیدی کا بوجھ پڑ جائے کہ وہ جان سے ہی جاتا رہے، ”تو اگر کوئی کوتاہی میں اس سانچہ کو سنے اور حالت پر غور کرے تو وہ فوراً یہ حکم لگا دیگا کہ ایسے وقت میں جھوٹ بولنا فرض ہے۔

لیکن اگر وسعتِ نظر سے کام لیا جائے تو اقرار کرنا پڑتا ہے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ طبیب کے ”دروغِ مصلحتِ آمیزہ“ کے بعد وہ لڑکا صحتیاب ہو جائے گا اور اُس کی والدہ کے لبیں

یہ بیٹھ جائیگا کہ لڑکے کو اگرچہ ”سل“ تھی مگر طبیب نے میری خاطر سے نزلہ بتا دیا تھا۔

اب اگر کسی وقت اُس لڑکے کو ”نزلہ“ ہو گیا اور طبیب نے بیچ کہتے ہوئے سختی کے ساتھ یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ لڑکے کو واقعی ”سل“ نہیں ہے بلکہ ”نزلہ“ ہے تب بھی اُس عورت کو طبیب کے قول کا اقتدار نہ ہو گا اور وہ یہی سمجھتی رہے گی کہ لڑکے کو ”سل“ ہے مگر طبیب میری تسکین کے لئے نزلہ بتا رہا ہے۔

اور اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اُطبانے اپنا یہی طریق کار بنالیا ہے تو ان کی تبادیلِ امراض پر سے اعتماد ہی جاتا رہے گا۔

تو یہ ایسا جھوٹ ہے جو ”لفت“ کے بتائے ہوئے معافی کو ہی مہل کر دیتا ہے، اور لوگوں کے درمیان اعتماد اور بھروسہ اٹھا دیتا ہے۔

”اس لئے انسان کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ کسی شے پر حکم لگانے سے پہلے وسعتِ نظر کے ساتھ یہ دیکھ لے کہ اس کی وجہ سے مستقبلِ قریب یا بعید میں کس قدر نقصان اور مصرت کا اندیشہ ہے“

پس طبیب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اصل حقیقت ظاہر کرنے کے لئے تعبیر میں جو الفاظ بہتر ہوں استعمال کرے۔ اور مریض، اور اُس کے کنبہ کے لئے ”اپنی تشخیص کے اندازہ کے مطابق“ اُمید و توقع کا دروازہ کھلا رکھے، لیکن ”حق اور بیچ کو کسی طرح ہاتھ سے نہ دے۔ مثلاً یوں کہے۔ ”اگرچہ ایسے پائے جاتے ہیں، تاہم خطرہ اور خوف کی حالت نہیں ہے دوا اور احتیاط لازم ہے۔“

اس کے علاوہ اگر سچائی بعض افراد کے لئے پیامِ موت بھی ثابت ہوتی ہے اور جھوٹ انکی نجات کا باعث بنتا ہو۔ اگرچہ ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں ان مہر دو امور سے

اپنے لشکر کو خطرہ سے بچا کر پسپا ہو جائے۔ اور اگر اُس نے موقع اور محل کے مناسب راہ کو چھوڑ دیا یعنی جس جگہ اُس کو قرار کرنا چاہئے تھا وہاں قرار نہ کیا، یا جس جگہ مقابلہ کرنا چاہئے تھا وہاں سے بھاگ نکلا تو ان سب صورتوں میں دشمن ”نامرد“ اور ”بزدل“ کہلائے گا۔

اس لئے شجاعت، نہ اقدام و جوش پر موقوف ہے اور نہ خوف و عدم خوف پر بلکہ اُس کا مدار ”ضبطِ نفس“ اور ”موقعہ کے مناسب عمل“ پر ہے، کیونکہ کسی شخص کا خطرہ سے بے پروا اور خوف سے مدد نہ ہو کر ضبطِ نفس، اور موقعہ کے مناسب عمل کے لئے اقدام کرنا ہی شجاعت ہی تو یہ کوئی خوبی کی بات نہیں ہے کہ انسان ہر قسم کے خوف سے بے پروا ہو جائے اور بالکل ہی بے باک بن جائے، اس لئے بعض صورتوں میں خوف ہی ”فضیلت“ بن جاتا ہے اور بے باکی ”رذیلہ“ سمجھی جاتی ہے، مثلاً سیاسی معاملہ کے اجرار، یا کسی امرِ عظیم کے اعلان کے وقت خوف کا پیدا ہونا اس لئے بہتر ہے کہ وہ اس کو اعلان و اجرار سے پہلے اصل حقیقت کے دیکھنے کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کی ذاتی رائے کو پیچھے کر دیتا ہے اور یہ بھی فضیلت کی بات ہے کہ انسان اپنی تہک عزت یا ناموس کے بارہ میں خوفزدہ ہو، یہ کوئی بہادری نہیں ہے کہ بے جھجک شراب خانہ میں شراب پینے پہنچ جائے اور شائع عام پر بے دھڑک جوا کھیلنے لگے، یہ دراصل بہادری نہیں کہلاتی بلکہ شور و داغی کا فتور سمجھا جاتا ہے۔

درحقیقت قابلِ مذمت بزدلی یا ذلیل قسم کا خوف یہ ہے کہ انسان اعتدال سے گزر کر ہستی کی جانب چلا جائے یا خوف دلانے والی شے کے متعلق دل میں ہول بیٹھ جائے، مثلاً ہر ایک انسان کاٹ کھانے والے کتے کے حملہ یا برقی تار کے صیب شعلوں میں مجلس جانے، یا موٹر اور ریل سے کچل جانے، یا گھر میں آگ لگ جانے، یا کسی مصیبت میں پھنس جانے کے لئے، ہر وقت نشانہ ہے، اور اسی لئے وہ ان چیزوں سے خوف بھی کھاتا ہے، لیکن نامرد اور بزدل

کے دل میں یہ خوف (دہشت) کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اور ان ہلاکتوں میں پڑ جانے کے تصور سے بالکل ہی خوف زدہ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ یہ خوف اُس کو کام اور ڈیوٹی سے بھی باز رکھتا ہو وہ ڈوب جانے کے خوف سے ہرگز کشتی پر سوار نہ ہوگا، اور اگر وطن میں کوئی کام میسر نہ ہو تو موت کے ڈر سے سفر تک نہ کرے گا، لیکن بہادر اس قسم کے برے احتمالات کی پرواہ نہیں کرتا، اور اگر وہ پیش آجائیں تو اُس کا دل خوف سے اُٹنے نہیں لگتا، بلکہ وہ ان پر صبر کرتا ہو اور ثبات قلبی کے ساتھ ان کو برداشت کرتا ہے، اور اگر وہ بیمار ہو جاتا ہے تو دہم کی وجہ سے وہ اپنے مرض کو بڑھنے نہیں دیتا، اور اگر اُس پر کوئی مصیبت آجائے تو وہ بہادری کے ساتھ اُس کا مقابلہ کرتا ہے اور وہ سخت سے سخت مصیبت کو بھی خفیف سمجھنے لگتا ہے، اِکھا صِل بہادر اُس نڈر بے باک کو نہیں کہتے جو ایسی چیزوں سے بھی نہ ڈرتا ہو جن سے ڈرنا چاہئے، او نہ اُس بزدل کو کہتے ہیں جو ان چیزوں سے بھی خوف کھاتا ہو جن سے خوف نہ کھانا چاہئے یا اس قدر خوف زدہ ہو جائے کہ ”فرض“ اور ”ڈیوٹی“ کو بھی چھوڑ بیٹھے۔

نیز بہادری صرف جنگ کے میدانوں میں موجود رہنے، اور ہتھیاروں کو کام میں لانے کا ہی نام نہیں ہے بلکہ اکثر روزمرہ کے امور میں بھی ایسے مواقع موجود ہیں جن میں میدانِ جنگ کے بہادری کے مقابلہ میں کم بہادری کا مظاہرہ نہیں ہوتا، مثلاً فائر بریگیڈ کے عمال، اطباء، کان کن، سمندری ماہی گیر، جو تیز فہم اور مہذب اور مہذبوں کے تلامذہ میں کام انجام دیتے ہیں اور جہازوں کے کپتان، ملی و وطنی رضا کار، یہ اور ان جیسے دوسرے خدامِ خلق ”بہادر“ اور ”شجاع“ ہی کی فہرست میں داخل ہیں، جو فوجی سپاہیوں کی طرح خطرات کو انگیز کرتے، اور مصائب و شدائد کا صبر و سکون کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔

درحقیقت سب سے بڑی بہادری، مصیبت، اور سختی کے وقت دل کا اطمینان

اور حاضر حواسی ہے، اس لئے بہادر وہ ہے کہ جب اُس پر سخت وقت آئے تو اپنے اطمینان اور
بیداری حواس کو نہ کھوٹیٹھے، بلکہ قابلیت اور ثبات قلبی سے اُس کا مقابلہ کرے، اور ذہنی بیداری
اور مطمئن عقل کے ساتھ اُس کو انجام دے۔

ایک شخص دیکھتا ہے کہ اُس کے مکان میں آگ لگ رہی ہے، یا چور اُس کے گھر میں
گھسے ہوئے ہیں، یا ریل سے ایک آدمی غرقِ بکٹ جانے والا ہے، یا کشتی غرقِ بکٹ
جانے والی ہے، سو اگر ان حالات میں اُس کی عقل گم ہو گئی، اُس کے حواس مختل ہو گئے، اُس کی
وقتِ صواب بیدار جاتی رہی، آنکھیں حیران رہ گئیں اور وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ کیا کرے؟ تو وہ شخص ”نامرؤ
اور“ بزدل ہے۔

اور اگر وہ اپنے نفس پر قابو یافتہ، اور مطمئن قلب رہا، اور اُن امور میں بہتر طریق کار کو عمل
میں لایا تو یہ شخص بلاشبہ بہادر اور شجاع ہے۔

عبدالملک بن مروان کی ایک حکایت اس سلسلہ میں بہت مشہور ہے۔
ایک دن اُس کے پاس ابن زیاد کے قتل، اور اُس کے شکر کی تسکنت کی اطلاع
پہنچی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فلسطین پر قبضہ
کر لیا، اور دمشق نے بھی اُس کے خلاف بغاوت کر دی، اور روم کا بادشاہ بھی شام
کی طرف روانہ ہو گیا ہے۔

ان تمام وحشتناک اطلاعات کے باوجود نہ اُس کا دل پریشان ہوا اور نہ اُس کے حواس
پر اثر پڑا، اور اُس پر رے دن میں وہ مطمئن قلب، اور خوش چہرہ پایا گیا، پھر روم کے بادشاہ کو تو
ادبِ خراج میں مشغول کر لیا، اور فلسطین پر لشکر بھیج کر دوبارہ قبضہ کر لیا، اور خود دمشق پہنچ کر اپنے
غنائین کو شکست دیدی۔

شجاعتِ ادبیہ | انسان جبکہ تمدن میں بہت آگے بڑھ گئے ہیں تو اب ان کو جہانی شجاعت

کی اتنی ضرورت باقی نہیں رہی جتنی کہ غیر تمدن زمانہ میں باقی رہتی تھی، اس لئے اس زمانہ میں ”شجاعت“ کے ایک اور نئے معنی پیدا ہو گئے ہیں جس کا نام ”شجاعتِ ادبیہ“ ہے۔

اور اُس سے ان کی مراد یہ ہے کہ ایک شخص ایسے سخت وقت میں جبکہ لوگ اس سے بدظن ہوں، اور اُس پر جھوٹی تہمتیں تراشتے ہوں، اور جبکہ اُس کا بیچ کتنا اُس پر بہت بڑے غیظ و غضب کا طوفان آتا ہو۔ یا حاکم کی انتہائی ناراضی کا باعث ہوتا ہو، اپنی جس رائے کو حق سمجھتا ہے اُس کو علانیہ ظاہر کرے، اور وہ اپنے قول حق کے اعلان، اور رائے کے اظہار و اشاعت کی راہ میں جس قدر مصائب و آلام سے بھی دوچار ہو اُن کو صبر و تحمل کے ساتھ برداشت کرے، پس اگر اُس کی رائے، علماء و وقت، یا اپنے گرد و پیش عامۃ الناس کی رائے سے الگ ہو، یا حاکم و بادشاہ یا کسی لیڈر اور رہنما کے خلاف ہو تو اس کو چاہئے کہ پیش آمدہ مصائب اور ہولناکیوں کا ٹکالیف سے چشم پوشی کرتے ہوئے اپنی رائے کو علی الاعلان بیان کر دے،

اُس کو چاہئے کہ جس بات کو حق سمجھتا ہے اُس کو مذہب طریقی پر واضح کرے اگرچہ اُس سے لوگوں کو اذیت ہی کیوں نہ پہنچے اور جس چیز کو خطا اور غلط سمجھتا ہے اس کا اقرار و اعتراف کرے خواہ اُس کی وجہ سے اُسے مصیبت ہی اٹھانی پڑے، اور اُس غلط عمل کو فوراً ترک کر کے صحیح چیز کو اختیار کرے اگرچہ اُس وقت کے لحاظ سے اُس کا چھوڑنا نامناسب ہی نظر آتا ہو۔ اور ایسے ”بہادر“ انسانوں سے دنیا کی تاریخ بھری پڑی ہے جنہوں نے ”قول حق“

لے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ نکتی

لیس الشدید بالصراۃ انما الشدیدین میں کسی کو بچاؤ دینا اصل بہادری نہیں ہے بلکہ !

الذی یملک نفسه عند الغضب بہادر وہ ہے جو غضب فصر کی وقت ضبط نفس کرتا ہے

اور ”نصرت حق“ کی خاطر اپنی جان اور اپنے مال سب کو قربان کر دیا ہے اور ”سچائی کے عشق“ اور اُس کی فریشتگی میں ہر قسم کے مصائب و تکالیف کو برداشت کیا ہے، اور طرح طرح کے عذاب کی تلخیوں کو شہد کے گھونٹ کی طرح پیا ہے اس لئے کہ ان کو حق اور سچائی اپنی جان سے زیادہ عزیز تھے اس جماعت میں سب سے پہلا اور سب سے ادنیٰ مقام انبیاءِ مرسلین (علیہم السلام) کا ہے اور اُس کے بعد ”شہداء“ اور ”علماءِ کاملین“ کا۔

اُن کو امرِ حق کے سلسلہ میں سخت سے سخت تکالیف دی گئیں، اور اُنہوں نے ان کو نہایت صبر و استقامت کے ساتھ برداشت کیا، اور اس کی بہتری کے لئے اپنی جان و مال تک کو تنج دیا۔ نبی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ جب اُن کے چچا ابوطالب نے قریش کی قافلہ اندہکیوں سے تنگ آکر آپ کو نصیحت کی کہ لوگوں کو اپنی دعوت و تبلیغ کا پیغام نہ سُناؤ تو آپ نے ارشاد فرمایا۔

اے چچا! اگر وہ (مشرکین) میرے دامن ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں اور یہ چاہیں کہ میں اس (تبلیغ) کو چھوڑ دوں تو جب تک ”حق تعالیٰ اُس کو غالب نہ کر دے“ یا میں اس ”تبلیغ حق“ میں جان و حق نہ ہو جاؤں، ”ہرگز اس کو نہیں چھوڑ سکتا۔“

امرِ حق کے جانناز بہادریوں کی صف میں یونان کا مشہور حکیم اور فلسفی سقراط بھی ہے اُس نے ”ایٹنا“ پایہ تخت یونان کے نوجوانوں کو اپنی تحقیقاتِ علمی سے سیراب کیا۔ اور اُن کی عقلوں میں روشنی پیدا کرنے اور ان کے اخلاق کے بہتر بنانے میں بہت زیادہ جدوجہد کی، اور جب اُس کی عمر ستر سال ہوئی تو اس پر یہ تہمت لگائی گئی کہ وہ یونان کے معبودوں سے انکار کرتا اور نوجوانوں کو گمراہ کرتا ہے۔ اس لئے ”ایٹنا“ کی عدالت نے اُس کو مار ڈالنے کا فیصلہ کر دیا اور

سلسلہ ۳۹۹ میں اُس کو زہر کا پیالہ پینا پڑا،

اُس کے اختیار میں تھا کہ وہ آپ کو بچا لیتا، اور یہ اقرار کرتا کہ آئندہ وہ اپنی تسلیم کو جاری نہ رکھے گا، مگر اُس نے ”قول حق“ اور ”سچی بات“ پر اصرار کیا، اور اپنی جان اُسی کے نذر کر دی۔

عرب کی تاریخ میں بھی اس کی بہت مثالیں ملیں گی، مثلاً مشہور فلسفی اور حکیم ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ) فلسفہ کے انہماک کی بدولت مقرب و مقہور قرار دیا گیا، اور اس کی وجہ سے اوّل ”قید“، بھگتی اور پھر جلاوطن ہوا، مگر ان میں سے کوئی ایک مصیبت بھی اُس کو اپنے غم سے نہ ہٹا سکی۔

علوم دینیہ کے مشہور امام ”احمد بن حنبل“ متوفی ۲۴۱ھ نے خلقِ قرآن کے مسئلہ میں عباسی خلیفہ ”امون“ کے ہاتھوں کس قدر اذیتیں برداشت کیں وہ روز و شب میں متعدد بار تازہ م جلا دوں سے کوڑے لگواتا، قید و بند میں مبتلا رکھتا، اور اپنے گمان کے مطابق ہر طرح ذلیل کرتا تھا، مگر اُس ”مردِ مجاہد“ نے کلمہ حق کو نہ چھوڑا، اور اُس کی سر بلندی کے لئے پائے استعانت کو مضبوط رکھا۔

امام اکبرؑ، امام اعظم نعمان بن ثابتؑ کے مصائب کی داستان بھی کچھ کم عبرت انگیز نہیں ہے مگر صبر و عزمیت کا وہ قانون جو ایسے ہی ”اربابِ حق“ کا حصہ ہے ان کی زندگی کا نصب العین رہا اور ان کے آخری سانس اسی کو اپنا خزر جان بنائے رہے۔

اسی طرح متاخرین میں امام نسائی، امام بخاری، امام الحرمین، اور بعد میں سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل جیسے علمائے اسی اعلانِ حق کے لئے سخت سے سخت اور جانگسل لٹکالیف برداشت کیں۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ
افضل الجهاد من قال کلمۃ حق سبک بن جہاد اُس شخص کا ہے جس نے ظالم
عند سلطان جائز بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہا۔

اور مشہور فقیہ و محدث ”ابن تیمیہ“ (متوفی ۷۲۸ھ) نے علماءِ زمانہ کے خلاف بعض مسائل
اجتہاد میں اپنی رائے کا اعلان کیا۔ علماءِ عصر نے بادشاہ سے اُن کی برائی کی اور بادشاہ
نے اُن کو جیل میں بھیج دیا، مگر وہ ”جیل“ میں بھی تصانیفِ کتب میں مشغول رہے اور اپنے
مذہب کی تائید میں اور مخالف علماء کے دلائل کی تردید میں کتابیں لکھتے رہے اور جن مسائل
کو حق سمجھتے تھے اُن میں سلطان، علماء اور عوام کی مخالفت کی مطلق پرواہ نہ کی۔

اور عہدِ متوسط، اور عہدِ آخر میں بھی اگر علماء میں سے ایک جماعت ایسی نہ ہوتی جو احقاقِ
حق کیلئے بربہان و مال کی قربانی کرتی رہی تو آج ”علم کی روشنی“ اور ”تمدن کی فراوانی“ جس
طرح نظر آ رہی ہے ہرگز نظر نہ آتی۔

مثلاً گلیلو اٹلی کا ایک مشہور مخم عالم ہے (۱۵۶۴-۱۶۴۲ م) اُس نے ”دوربین“ ایجاد
کی اور اُس کے ذریعہ سے یہ معلوم کیا کہ حرکت کرنے والے صرف چند ستارے ہیں، اور یہ کہ چاند
میں زمین کی طرح پہاڑ بھی ہیں اور میدان بھی، اور یہ کہ اُس نے سورج میں دھبے دریافت کئے۔
اور بطلیموس کی تعلیم کے خلاف ”کہ زمین ساکن، اور کائنات کا مرکز ہے“ وہ اس نظریہ کا اعلان
کرتا تھا کہ زمین سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔

ان دعوؤں پر بعض پادریوں نے اُس کی مخالفت کی، اور اُس کے خلاف ناراضی کا ایک
طوفان برپا کر دیا، اور اُس کو مجبور کیا کہ وہ اس تعلیم سے باز آجائے، مگر وہ حق کے اس اعلان سے
باز نہ رہ سکا، اور آخر کار گرفتار ہوا اور جیل میں ڈال دیا گیا، اور اُن تعلیمات کی بدولت ”جو کج ہر

دوسرے میں طلبہ حاصل کر رہے ہیں، اُس نے سخت سے سخت مصائب برداشت کئے۔
 اور اُلی کا مشہور فلسفی کا مابا (۱۵۶۸-۱۶۳۹ م) اپنی جدید تعلیمات کی بدولت بعض
 پادریوں اور حکام کا موردِ عقاب اور موجبِ غیظ و غضب بنا، کیونکہ وہ یہ کہتا تھا۔
 ہم یہ قدرت رکھتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش جو اشیاء ہیں جیسے درخت، پھول، پہاڑ
 نہریں، وغیرہ ان سے ہم اپنی علمی قابلیت کو اسطو کی طرح کے قدیم فلاسفہ کی تعلیم کے مقابلہ
 میں زیادہ بڑھائیں۔

اور اُس کا یہ بھی نظریہ تھا

موجودہ نظام جو کہ پبلک اور جمہور پر استبداد کے ذریعہ قائم ہے، اس سے بہتر ایک اور

نظام حکومت ہے جس کا پبلک میں نافذ ہونا ضروری ہے

ان اقوال کی بدولت اُس کو قید میں ڈالا گیا، اور وہاں سخت اذیتیں پہنچائی گئیں، اور
 پچیس سال قید خانہ ہی میں محبوس رکھا گیا، اور پھر نجات ملی۔

انیسویں صدی کے مروجہ ”شیخ المذکر“ نے موجودہ دورِ انقلاب کی بنیاد کلہِ حق پر رکھی
 اور برٹش حکومت کے انتہائی مظالم، اور مالٹہ کی طویل اسارت و قید تنہائی نے کسی طرح اُس کو
 اس اعلانِ حق سے باز نہ رکھا کہ جنگِ عظیم میں برطانیہ کا ساتھ دینا اور ترکوں کے خلاف ہتھیار
 اٹھانا سب سے بڑا گناہ ہے اور اپنے وطن کی غلامی کو مضبوط کرنے اور اسلامی ممالک کو غلام
 بنانے کے لئے گمراہ کن اقدام ہے۔

بہر حال ہمارا فرض ہے کہ ہم ”حق“ پر جم جائیں، اُس کا اعلان کریں، اور اُس کی
 مخالفت کی ممانعت کریں اور اُس کے ایسے مافوقِ دلیکیر ہو جائیں کہ اُس راہ میں ہر قسم کی تکالیف
 و مصائب سہیں اور جان تک قربان کر دیں اور اس طرح اپنے ذکر کو ”دنیک یادگار“ بنائیں

اور اسی طرح وہ شخص بھی ”بہادر“ اور ”شجاع“ ہے جو لوگوں کی بھلائی، اور ان کی
خیر خواہی کی خاطر اپنی لذت و راحت کو بچ دے اور رنج و الم کو سہے۔

مثلاً کسی قوم میں اگر ایک جماعتی مرض پیدا ہو جائے تو یہ اپنی زندگی کو صرف اسکے
علاج کے لئے مخصوص کر دے اور اول اُس کی تحقیقات کرے، اور اُس کے اسباب کی
تفتیش کرے اور پھر اس کی اصلاح کی راہ میں ہر قسم کی سختیاں اٹھائے اور مصائب برداشت
کرے۔

مثلاً وہ دیکھتا ہو کہ قوم کے نو عمر بچے دس سال ہی کی عمر میں کم سے کم ہجرت پر زیادہ سو
زیادہ وقت میں اور گندہ مقامات پر کام کرنے میں مصروف ہیں اور سرمایہ دار، اور کار فرما
اصحاب کو نہ ان پر رحم آتا ہے اور نہ وہ شفقت برتتے ہیں، اور آخر کار وہ اُسی ضعف اور ہتھ
میں جوان ہو جاتے، اور اپنے سے نیچے طبقہ کے لوگوں پر اُسی قسم کی سختیاں کرنے کے عادی
ہو جاتے ہیں جس طرح ان پر سختیاں کی جاتی رہی ہیں۔

بازاری لوگوں کی اولاد کو دیکھتا ہے کہ وہ اس حالت میں نشوونما پاتے ہیں کہ نہ
انہیں علم نصیب نہ صحیح عمل کی توفیق اور آخر کار وہ جرائم پیشہ ہو جاتے ہیں اور امن عامہ کے
لئے مضرت رساں، اور خدا کی زمین پر فساد انگیزی کے علمبردار بن جاتے ہیں۔

یا مفلس مزدوروں کو دیکھتا ہے کہ وہ طرح طرح کی جسمانی اذیتیں اور کلفتیں جھیل رہے
ہیں، وہ محنت زیادہ اٹھاتے اور حاصلات کم پاتے ہیں، ان کو کام ملنے میں بھی سخت مزاحمتوں
کا سامنا ہوتا ہے اور مجبور ہو کر سخت سے سخت گرفت کو بھی برداشت کرتے ہیں، ایسے نا
صاف مکانوں میں رہتے ہیں جو اپنے مضر صحت ہونے کے باوجود متوسط طبقہ کے مکانوں کے
اعتبار سے گراں گرا یہ رکھتے ہیں۔ اکثر ان کو کھانے کی اشیاء اور روشنی کی قیمت بھی مالداروں کے

زیادہ گراں پڑتی ہے اس لئے کہ وہ مجبوراً ایسے وقت میں قلیل مقدار میں خریدتے ہیں جبکہ وہ اجناس یا اشیاء بہت کم رہ جاتی ہیں۔

اُن میں امراض، اور اموات کی کثرت رہتی ہے، اور وہ اگر کام سے بیٹھتے ہیں تو زندگی اجیرن ہو جاتی ہے اس لئے کہ کام کے زمانہ میں وہ اتنی زیادہ اجرت نہیں پاتے کہ جس میں سے وہ روزانہ معاشی ضروریات سے کچھ بچا سکیں، اور اُن کے مکانوں اور محلوں کی گندگی کی وجہ سے دم گھٹنے لگتا ہے، اور اُن کا تندرست رہنا سخت دشوار ہو جاتا ہے نیز امراض کی کثرت کے باوجود اُن کا سارا کنبہ ایک ہی کوٹھری میں رہنے پر مجبور ہوتا ہے۔

اور جب اُن کی اولاد پیدا ہوتی ہے تو وہ اپنے گرد و پیش کلا گھونٹنے والی فضا، شراب، برستی و بھلٹی، سوال و غربت اور جھوٹ، کو پاتے ہیں اور یہ سب اُن کے آبار و اجداد کی بد حالی، اور فقر کا ثمرہ ہوتا ہے۔ لہذا وہ بھی اس زندگی کو اپنے اختیار سے نہیں بلکہ جبر و قہر سے قبول کر لیتے ہیں۔

پس جس شخص نے یہ سب کچھ دیکھا یا اسی قسم کے اور اجتماعی امراض کو پایا، اور اُس نے اپنی زندگی کو اُس کے علاج میں لگا دیا، اور اپنی قوی مصلح کے لئے اپنی مصلح کو قربان کر دیا، اور اس راہ میں جو سختیاں پیش آئیں اُن کو سہہ گیا، اور جن مصائب نے اُس کا مقابلہ کیا وہ اُن پر غالب آگیا، تو وہ اُس سپاہی سے جو جنگ کی آگ کے شعلوں میں کھڑا ہوا ہے زیادہ بہادر اور شجاع ہے۔

بزدلی کا علاج بہادری، اور بزدلی اور اسی قسم کے دوسرے فضائل و زوائل کا مدار، دراشت اور تربیت (ایک ساتھ) دونوں پر ہے اس لئے کہ ہم آبار و اجداد ہی سے شجاعت و بزدلی کا تخم وراثہ میں پاتے ہیں، لیکن ہم کو یہ بھی نہ بھولنا چاہئے کہ ان صفات میں تربیت کے اثر

کو بہت دخل ہے، پس اگر تربیت صالح ہے تو وہ ہمدردی کی ہمدردی میں اضافہ کر دیگی، اور بزدلوں کی بزدلی میں کمی لائے گی، اور ایک بزدل کا مناسب اور کامیاب علاج کیا جائے تو وہ اس مرض سے متحیا بھی ہو سکتا ہے۔

اور ہر ایک بزدلی کا علاج ایک ہی طرح کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ پہلے اُس کا سبب معلوم کیا جائے اور پھر اُس کا مناسب علاج تجویز کیا جائے جیسا کہ تمام امراض کا حال ہے۔

اس لئے کہ کبھی بزدلی کا سبب کسی شے کی حقیقت سے ناواقفیت بن جاتا ہے تو اس کا علاج اُس شے کا صحیح علم ہو جانا ہے، مثلاً ایک شخص تاریکی میں ایک صورت دیکھتا ہے اور اُس کو دیکھ کر گھبراتا اور کپکپاتا ہے، اور جب اُسے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ پتھر یا کوئی سانا ہے تو پھر اُس سے مانوس ہوتا، اور دل سے اُس کا ڈر جاتا رہتا ہے، اور اکثر تاریکی میں جو لوگ موت وغیرہ سے ڈر جاتے ہیں وہ اسی قبیل سے ہیں۔

اور اس کے قریب قریب بزدلی کا ایک سبب کسی شے سے ”غیر مانوس ہونا“ ہے یہ بھی بہت سے موقعوں پر بزدل بنا دیتا ہے، پس جب تک انسان کسی شے کو دیکھنے لے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اُس کے سامنے بزدل رہتا ہے مثلاً وہ طاہل علم جس نے ابھی تقریر کا لکھ پڑا نہیں کیا ہے وہ اگر کسی روز تقریر کو کھڑا ہو جائے تو اُس کی آواز بہت جالیگی، تھوک خشک ہو جائے گا، اور اُس کا جسم کانپنے لگے گا۔ اور اسی طرح جو شخص مجالس میں نشست و برخاست اور لوگوں کے ساتھ ظالما کا عادی نہ ہو، تو وہ انسانوں سے گھبراتا ہے اور بزدلی اُس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ تنہائی اختیار کرے، اور اگر اُس کو کہیں لوگوں کے ساتھ کبھی جمع ہونے کا موقع ہو جائے تو اُس پر ندامت طاری ہو جاتی، اور اسکی حرکات میں پریشانی پیدا ہو جاتی ہے

اور دل دھڑکنے لگتا ہے، اور وہ لوگوں پر بوجھ ہو جاتا ہے اور لوگ اس پر بار ہو جاتے ہیں۔

اور اس مرض کا علاج ”اُنس“ اور ”اختلاط کی عادت“ ہے اس لئے کہ وہ بہ

مکلف جرات کرتے کرتے بہت بڑا جری بن جائے گا اس سلسلہ میں جو نسخہ بہت مفید

ثابت ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ پہلے اُن تناج کو سوچ لے جو اُس کو اُس ناپسندیدہ بات

کے کر لے میں پیش آئیں گے اور پھر اُن کو نفس کے لئے آسان بنائے، مثلاً اُس کو یہ خیال

جانا چاہئے کہ اگر میں تقریر کر دوں گا تو اچھی طرح نہ کر سکوں گا، اور سننے والے اُس سخت

نکتہ چینی کریں گے، اور پھر اس نتیجہ کو دل میں بہت معمولی اور ہلکا سمجھنے کی کوشش

کرے تو بلاشبہ وہ بہادر اور جری بن جائے گا اور بزدلی اُس کے پاس تک

نہ پھٹکے گی، یا مثلاً طبیبوں نے اُس کے مرض کے لئے آپریشن تجویز کیا اور اُس نے سوچا

کہ یہ عمل میری موت کا باعث ہو گا اور پھر اُس کو حقیر اور معمولی بات سمجھا تو وہ آپریشن کا

مقابلہ ثابت قدمی سے کر لے گا اور کسی طرح کا خوف اُس کے قریب نہ آ سکے گا۔

اور دوسرے علاجوں کے علاوہ بزدلی ددر کرنے کا ایک بہتر علاج یہ بھی ہے کہ وہ بزدلی اور

بہادری دونوں کے تناج پر غور کرے پس اگر اُسے یہ معلوم ہو جائے کہ بہادری کی بدولت

اُس کو بہت زیادہ بھلائی اور بہتری حاصل ہوگی جس کا بزدلی کی حالت میں حاصل ہونا

مکن نہیں ہے یا بہت کم ہے تو اُس کا یہ غور و فکر بھی اُس کو بہادر بنا دے گا اور جو شخص

طلبِ رزق یا طلبِ علم کے لئے اپنے وطن سے ہجرت کرنے سے خوف کھاتا ہو تو اُس کو سوچنا

چاہئے کہ یہ سب احتمال کے درجے میں ہے کہ اس سفر میں وہ کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائیگا

یا مرض میں مبتلا ہو جائے گا، یا حالتِ مسافرت میں مرجائے گا، لیکن یہ یقینی بات ہے کہ

اگر اُس نے وطن سے ہجرت نہ کی تو وہ اور بھی برباد رہے گا یا جاہل رہ جائے گا، سو اگر وہ

سخت بزدل بھی ہے تب بھی یہ فوراً فکراً اُس کو بہادر بنا دیگا۔
 خصوصاً جبکہ وہ یہ سمجھ جائے کہ زندگی محض دل کے دھڑکنے اور دن بھر میں تین مرتبہ
 کھانے کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقی زندگی یہ ہے کہ انسان جدوجہد کرے اور نفع پہنچائے، اور
 استفادہ کرے اور فائدہ پہنچائے۔

بزدلی کا ایک بہترین علاج یہ بھی ہے کہ جب یہ حالت اُس پر طاری ہو تو اُس وقت
 انبیاء و مرسلین، مجاہدین یا دنیا کے کسی بہادر اور بہیرہ کی تاریخ پیش نظر لائیے اور اُنکی سیرت
 کا کثرت سے مطالعہ کرے، اس طریقہ سے وہ خود بخود اپنے اندر بہادری محسوس کرے گا، اور
 اُس میں شجاعت بھر جائیگی اور ایک ایسی قوت اپنے اندر پائے گا جو اُس کو اُن کے نقشِ
 قدم پر چلنے، اور اُن کے طریقِ زندگی کے اختیار کرنے پر آمادہ کر دیگی۔

عِفَّتْ ضبطِ نفس

عیش اور لذتوں کی جانب رجحان میں اعتدال، اور عقل و خرد کے اثرات کی اثر
 پذیری، ”ضبطِ نفس“ یا اپنے وسیع معنی کے اعتبار سے ”عِفَّتْ“ کہلاتی ہے اور اس کا اطلاق صرف
 جسمانی لذتوں ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ نفسیاتی لذتوں یعنی رجحانات و اثراتِ نفسانی کو بھی
 شامل ہے لہذا کسی شخص کو مدضا بطِ نفس، جب ہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ جسمانی لذات مثلاً خورد
 نوش اور ضبطِ نفس اور نفسانی رجحانات مثلاً رنج و مسرت جیسے امور میں بھی اعتدال سے

کام لیتا ہو۔

اُس کو ہر ناگوار بات پر غضب آلود، اور ہر معاملہ میں عجلت کے ساتھ اپنے تاثرات کا مٹھ نہ ہو جانا چاہئے مثلاً وطن سے دور ہے تو وطن میں پہنچنے کا ہر لحظہ ایسا عشق جواد ارض سے بھی غافل کر دے یا اپنے کسی عزیز کے گم ہونے پر مدد سے زیادہ حزن و دلال جو توئی اور ملکات تک کو تباہ کر دے ضبط نفس کے خلاف ہے۔

کیونکہ اکثر زائل، مثلاً چچہ و پرہن، فسق و فجور، لالچ، فضول خرچی، غصہ، خشونت، یادہ گوئی، تنک مزاجی، اور شراب خواری وغیرہ، صرف ایک ہی سبب پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی ”ضبط نفس“ سے محرومی۔

ضبط نفس کی فضیلت کا عظیم اُشان فائدہ یہ ہے کہ انسان نفس کا آقا رہتا ہے نفس کا بندہ نہیں بن جاتا کہ جس طرف وہ حکم دے اُس کے حکم کی تعمیل اپنا فرض سمجھے۔ لذت اور عیش کوئی کے خلاف جاد کرنے والوں کی چند قسمیں ہیں ایک جماعت اُن زائد کی ہے جن کا یہ خیال ہے کہ لذتوں کا بالکل خاتمہ ہی کر دینا چاہئے۔ وہ کہتے ہیں۔

نفس کی خواہشات لاتعداد ہیں سو اگر اُس کی کسی ایک مطلوبہ خواہش کو وقتی طور پر پورا کر دیا جائے تو وہ ایک خواہش ”نفس“ کو نوا بجا خواہشوں کی طرف اُتل کرتی اور متعدی ہوتی جاتی ہے اور اسی طرح انسان غیر محدود خواہشوں کا اسیر اور لاتعداد ہوا۔ نفس کا بندہ بن جاتا ہے اور جس کا یہ حال ہو جائے تو پھر اُس کی اصلاح کی امید رہے نہ اُس میں کوئی فضیلت باقی رہے۔

اس لئے اس جماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اخلاقی زندگی کی معراج یہ ہے کہ خواہشات

کے ساتھ جنگ کر کے اُن کا قلع قمع کر دیا جائے۔ اسی بنا پر وہ شادی کرتے ہیں، نہ گوشت کھاتے ہیں اور ہمیشہ لوگوں سے کنارہ کش رہتے ہیں، اور کبھی نفس کو اس کا موقعہ نہیں دیتے کہ وہ حمہ کھانا کھا سکے، یا نرم بستر پر آرام کر سکے، یا عمدہ لباس پہن سکے۔

مشہور راہب اسینکا اس کو بہت برا سمجھتا تھا کہ گرمی کے موسم میں کوئی شخص برف کا پانی پی لے۔ وہ کہا کرتا تھا۔

دوں سے خوش عیشی کو نکال دو جس کی بدولت نینقت اور نرمی کے اسباب پیدا ہوتے ہیں حتیٰ کہ تمہارا دل برف سے زیادہ سرد، اور مہڑے سے زیادہ سخت ہو جائے۔

اور اس جماعت کے بعض افراد اس سے بھی آگے ہیں اور وہ صرف خواہشات کے قلع قمع کرنے تک ہی معاملہ کو ختم نہیں کرتے، بلکہ اپنے نفس کو طرح طرح کے عذاب سے تکلیف پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں، مثلاً سخت گرمی کے موسم میں دھوپ میں کھڑا رہنا، یا سخت سردی کے موسم میں ٹھنڈے پتھر پر پڑے رہنا وغیرہ، اور ان کے معتقدین میں اکثر وہ لوگ شامل ہیں جو زندگی سے خفا ہیں، زندگی کی ہر شے سے بدگمان ہیں، جسم میں خون کی کمی رکھتے ہیں اور اُن کی خواہشات جہانی کمزوری کی وجہ سے پہلے ہی سے کمزور ہو چکی ہیں، البتہ اس سلسلہ میں بعض ایسے انخاص بھی نظر آتے ہیں جو عمدہ صحت رکھتے، اور قوی الجوش ہوتے ہیں اور اُن کی خواہشات بھی جوان ہیں مگر ان کا ارادہ اُن شہوات سے بھی زیادہ قوی، اور اُن کا عزم نفس پر زیادہ غالب اور اُس سے قوی تر ہے، اور پھر اُس کے اس ارادہ اور عزم میں اور بھی زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اگر وہ اپنا یہ عمل مذہب اور دین سمجھ کر کرتا ہے۔

گزرہ کی حقیقت، مطلق ترک لذات نہیں ہے بلکہ وہ اس لئے ترک لذات کا طالب ہے کہ اُس کی نظر میں جو پائدار اور حقیقی لذات قابلِ توجہ اور موجبِ مسرتِ شادمانی ہیں اُن کے حصول کے لئے ان شہوات و لذات کا چھوڑ دینا از بس ضروری ہے

بہر حال درہاد، مختلف گردہوں میں تقسیم ہیں — اُن میں سے بعض یہ سمجھتے ہیں کہ زندگی میں عمدہ غذائیں ترک کر دینی چاہئیں، اور اس طرح دوسرے شہوہ حیات میں بھی عیش و کوشی سے بچنا چاہئے، اور یہ اس لئے کہ لذتوں کی طلب کا انہماک مصائب کا پیشِ نیمہ ہے۔ اس سے نفسِ خفیف الحركات بن جاتا ہے اُس کی طمع بڑھ جاتی، اور اُس کی امید کا میدان وسیع ہو جاتا ہے اور اگر اُس کی خواہشات بامراد بھی ہو جائیں تو پھر بھی وہ اس سے زائد کا اُسی طرح خواہش مند نظر آتا ہے جس طرح پہلے نظر آتا تھا اور اگر وہ اس کو میسر نہ آئیں تو سخت دکھ اور تکلیف محسوس کرتا ہے، اور بآد و در فاقہت کے بھی بئِخِ دغم کے گھونٹ پیار پیتا، اور ناپاسی میں مبتلا نظر آتا ہے۔

اس میں اتنا اور اضافہ کر لیجئے کہ انسان جب لذات سے مسلسل فائدہ اٹھاتا رہتا ہے تو پھر اس کی نظر میں اُن کی قیمت گھٹ جاتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص ہمیشہ کا خوش خوراک ہے تو اُس کی نگاہ میں یہ کوئی نعمت نہیں رہتی بلکہ مادہ بن جاتی ہے، حتیٰ کہ ایک فانی انسان کو جس قدر اپنی معمولی سی خوراک میں لذت محسوس ہوتی ہے خوش عیش اور خوش خوراک انسان کو اپنی اس کیفیت میں اس سے زیادہ لذت نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات اُس حد تک بھی نہیں پہنچتی۔

یہ گردہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ انسان اگر یہ سمجھ جائے کہ وہ اپنے نفس کی خواہشات کو دبانے پر قادر ہے تو پھر بڑے سے بڑے حادثات و زلزلہ کا مقابلہ کر سکتا ہے، اور اُنکے

خیال میں زمانہ کے حوادث و مصائب پر قابو پالینے کی صرف یہی ایک صورت ہے۔
 اور وہ یقین رکھتے ہیں کہ انسان میں یہ شعور اُس کو خوف کی غلامی سے آزاد کر دیتا
 ہے اور اس شعور میں جو لذت ہے تمام جہانی لذتیں اس کے سامنے پہنچ ہیں۔
 درحقیقت یہ طبقہ جہانی لذات سے اس لئے بھاگتا ہے کہ اُن کو ان سے بڑھ
 چڑھ کر وہ لذت حاصل ہو جاتی ہے جس کا نام ”لذتِ راحت و طمانیتِ قلب“ اور بلندی
 نفس ہے۔

لیکن ان لوگوں کا یہ نظریہ ”اجتماعی“ کے مقابلہ میں زیادہ تر ”فحشی“ ہے اس لئے
 کہ اس طرح وہ اپنے نفس کے لئے ایک عمدہ لذت کے طالب ہیں۔
 تاہم اُن کے اس نظریہ کا آخری انجام یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو راحت دینے اور
 ”خواہشات سے بے پرواہ بنانے“ میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

زہاد کی جامعیت میں سے ایک اور جامعیت ہے جو ان سے بہت بلند نظریہ رکھتی
 وہ زہد کی زندگی اس لئے اختیار کرتی ہو کہ اُس کے نزدیک ترکِ لذائذ، دوسری
 انسانوں کی خیر خواہی، اُن کی راحت، اور اُن کی سعادت کی جدوجہد کے لئے ایک بہترین
 ذریعہ ہے۔

اس کی بہترین مثال حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی ”زندگی“ ہے۔ انہوں
 نے یہ سمجھ کر اپنے نفس کو لذائذ سے دور رکھا کہ اگر وہ ان لذتوں کی طرف متوجہ ہو جائیں تو
 تمام وہ حکام اور عمال جن کے ہاتھوں میں ”خدمتِ اُمت“ کی باگ ہے خوش عیشی اور
 تنعم میں دل کھول کر منہمک ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ”اُمتِ مریومہ“ کا تمام نظام
 درہم و برہم ہو جائے گا۔

اس لئے اُنھوں نے ”زہد“ کی زندگی اختیار کی تاکہ اس کو ”امت“ کی فلاح و بہبود کا ذریعہ بنائیں، اور شخصی عیش کو ترک کر کے جماعتی عیش و راحت کا سبب بنیں۔

اکثر علماء نظر و محنت اور مصلحین امت، اسی قسم میں داخل ہیں وہ زہد کو صرف اسلئے اختیار کرتے ہیں کہ اُس سے لوگوں کے راحت و آرام میں اضافہ ہوتا ہے اور جماعتی نظام میں امن و اطمینان اور فراغ البالی پیدا ہوتی ہے

درحقیقت یہ حضرات اپنی لذتوں کو اپنی قربان نہیں کرتے بلکہ انکے قوت خیال کی پرواز اتنی بلند ہوتی ہے کہ ان کا فہم دشوَر جب اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ انکی ذات انسانوں کی فلاح و نجات کا مرکز ہے تو وہ اس سے اس قدر لذت پاتے ہیں کہ دنیا کی کوئی لذت اُس کو نہیں پہنچ سکتی۔

زہاد میں سے ایک طبقہ وہ بھی ہے جو اسی کو دین اور مذہب سمجھتا، اور زندگی کی لذتوں کے ترک ہی کو ”تقرب الی اللہ“ کا ذریعہ یقین کرتا ہے، ان کی خدمت میں ہم کو یہ عرض کر کے کا حق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کا نزول، انسانوں کی سعادت و نجات کے لئے فرمایا ہے، اور جو شخص اُس کی پیروی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس سے اسلئے راضی ہوتا ہے کہ اُس نے شریعت کے اتباع سے اپنی لحد و سرور لوگوں کی سعادت کا کام انجام دیا۔

پس جو شخص اس نیت سے ”ترک لذات“ کرتا ہے کہ وہ اس عمل صالح سے خدا کو راضی کرتا۔ اور لوگوں کی سعادت کے لئے قدم اٹھاتا ہے تو اس کا یہ عمل بلاشبہ مقبول اور محمود ہے اور قابلِ صد ہزار تبریک و تہنیت۔

لیکن جس شخص کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ”زہد“ سے اس لئے خوش ہے کہ ”زہد“

ذراتِ خود خیر مقصود ہے تو وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ”تذیبِ نفس“ کو اپنی رضا مندی و خوشنودی کا راستہ نہیں بتایا، لہذا جس نے دنیا میں اپنی زندگی کا مدار صرف ”زہادت“ اور رہبانیت ہی کو بنالیا ہو اس کی زندگی سے کیا خدائے تعالیٰ کی خدمت انجام پاسکتی ہے اور کیا خدا کے بندوں کی؟

ایک مرتبہ رسالتِ مصلیٰ اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک شخص کی تعریف اس طرح کی گئی کہ وہ ساری رات نماز پڑھتا اور تمام دن روزہ رکھتا ہے اور ایک لمحہ کے لئے بھی عبادتِ الہی سے الگ نہیں رہتا، آپ نے ارشاد فرمایا ”من یقوم بشأنه، تم میں سے کون ایسا ہونا چاہتا ہے، لوگوں نے عرض کیا، یا رسول اللہ ہم میں سے ہر ایک کی یہی خواہش ہے۔ آپ نے فرمایا ”کلم خیر منہ“ تم میں سے ہر ایک اُس سے بہتر ہے، آپ کے ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ تمام حقوقِ انسانیت اور حقوقِ اللہ سے الگ ہو کر ”رہبانیت“ کی اس زندگی کے مقابلہ میں تم سے ہر ایک کی زندگی بہتر ہے۔ بلاشبہ کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں کہ لوگوں کی محنت پر اپنی روزی کا بوجھ ڈالے اور خود لوگوں کی زندگی کی بہتری کے لئے کچھ نہ کرے۔

لا رہبانیت فی الاسلام اسلام کا رہبانیت (جو گنہگار کوئی تعلق نہیں)

بہر حال اللہ تعالیٰ تو صرف اسی شخص سے راضی ہوتا ہے۔ جو قوم کی صلاح و بہبود کی خاطر ذاتی عیش اور لذت کو چھوڑ دے ورنہ تو یہ کون سی عقل کی بات ہے کہ انسان کتنی تکلیف کو یہ سمجھ کر جھیلے کہ یہ ”تکلیف“ ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن عزیز میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے بڑے فضائل میں سے جس فضیلت کا خصوصیت سے ذکر فرمایا ہے وہ یہی ترکِ لذات سے پیدا شدہ ”ایثار“ ہے

يُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ
 اِگر چہ اُن کو کتنی ہی ضرورت و حاجت ہو وہ
 بہم خصاصۃ
 اپنے نفوس پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں
 جان اسٹوارٹ مل نے خوب کہا ہے ۔

انسان کی بزرگی اور شرافت کا یہ طفرائے امتیاز ہے کہ وہ اس پر غلام ہو کہ اپنی فلاح
 دہبود سے دست بردار ہو جائے۔ مگر اُس کی یہ قربانی کسی "مقصد" کے پیش نظر
 ہونی چاہئے، اس لئے کہ اپنی فلاح و لذت کو ترک کر دینا بذاتہ کوئی مقصد نہیں ہو
 اور کوئی راہنمایا کوئی راہ اس قربانی کے لئے اُس وقت تک تیار نہیں ہو سکتا جب
 تک اُس کو یہ یقین نہ ہو جائے کہ اُس کی یہ قربانی ادوروں کو بھی اسی طرح قربانی کرنے
 پر آمادہ کرے گی وہ تمام شرف اور بزرگی جو کسی کو زندگی کی لذتوں کو ترک کر دینے سے
 حاصل ہوتے ہیں اُسی وقت حاصل ہونگے کہ اُس کا یہ ترک لذات دوسروں
 کی فلاح و دہبود کا باعث بنے، ورنہ اگر اس کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ترک لذت
 کرتا ہے تو وہ کسی بھی احترام کا مستحق نہیں ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ اُس کا یہ عمل "اُس
 کی زبردست قدرت، اور بلند قوت ارادی پر دلیل ہو جائے، لیکن عملی زندگی کے
 لئے وہ کسی طرح مثال نہیں بن سکتا۔

زہاد و عباد کے علاوہ انسانوں کی ایک وجہ جہالت بھی جو ان سب کے خلاف یہ
 عقیدہ رکھتی ہے کہ نفس کی باگیں آزاد چھوڑ دی جائیں، اور زندگی کی ہر لذت سے اُس کو
 لذت اندوز ہونے دیا جائے، اور دلیل یہ پیش کرتی ہے کہ انسان اس زندگی میں صرف
 اسی لئے مخلوق ہوا ہے کہ اس دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اٹھائے، اور عقل کا یہ کام ہے کہ

لے اختصار کتاب "مذہب المنفعۃ" مصنف جون سٹوارٹ میل۔

وہ اُس کے لئے نعمتوں اور لذتوں کے وسائل و ذرائع کی تفتیش کرے، تاکہ وہ اس کے واسطے سے ہر قسم کی لذتوں سے محفوظ ہو سکے، اور بقدر طاقت ان میں مشغول رہ سکے۔

یہ مذہب فرد اور جماعت دونوں کے لئے ہلک ہے، اس لئے کہ ہم اگر یہ جائز قرار دیدیں کہ ہر فرد مختار ہے کہ جن لذائذ سے چاہے لطف اٹھائے تو جماعتی نظام ایک دن بھی باقی نہ رہ سکے گا، اور لوگوں کی خواہشات میں اس قدر تصادم واقع ہو گا کہ علی الاطلاق بد نظمی پھیل جائے گی، اور یہ کہ جماعت کے تمام افراد صاحبِ عفت نہیں ہوتے بلکہ ان پر ان کی بہیمی خواہشات حکمرانی کرتی ہیں اور اس کی وجہ سے ان پر انحطاط اور اضمحلال تسلط اور طاری ہو جاتا ہے۔ لہذا ہر قسم کی لذت اندوزی کی اجازت انکی مستقل تباہی کا باعث ثابت ہوگی۔ بہر حال فضیلتِ ”عفت“ ہر وقت انسان سے حصولِ لذات میں میانہ روی کی طلب رہتی ہے پس اگر اُس نے اس کے برعکس افراط کی راہ اختیار کی تو وہ لذتوں، اور خواہشوں کا شکار ہو کر رہ جائے گا یا تفریط کی راہ قبول کی اور لذتوں کا قلع قمع کر دیا، اور زہد میں حد سے تجاوز کر گذرا تو وہ سیدھی اور صاف راہ سے ہٹ جائیگا۔

انسان کے لئے زندگی میں بہترین راہ یہی ہے کہ عمدہ لذتوں، اور خواہشوں سے اُس حد تک ضرور فائدہ اٹھائے جب تک کہ وہ اخلاق کی حدود سے باہر نہ ہو جائیں اور یہی اُس کے نشاط کے لئے داعی، اور اُس کی طبیعت سے قریب تر ہے، اور از بس ضروری ہے کہ مجوزہ حدود سے کسی طرح تجاوز نہ کیا جائے، کیونکہ جو ”لذات“ حدود کے اندر ہیں وہی فرد و جماعت دونوں کی سعادت کا موجب ہیں۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي

اُخْرِجَ لِبَآءِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مَنْ لَمْ يَكُنْ يَدْرِي

الزناق قل ہی للذین آمنوا فی کمانے پینے کی اچی چیزیں کس نے حرام کی ہیں ؟
 الحیوة الدنیا خالصة یوم الہیمة تم کو یہ نعمتیں، تو اسی لئے ہیں کہ ایمان والوں کے
 (اعراف) کام آئیں دنیا کی زندگی میں زندگی کی کردہات
 کے ساتھ اور قیامت کے دن ہر طرح کی کردہات

ابتہ با اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اس مصلحت سے کہ اپنے نفس کو نقصان
 چیزوں سے بچائے، غیر نقصان دہ چیزوں سے بھی پرہیز کرتا ہے، مثلاً ایک شخص کی حکایت
 مشہور ہے کہ اُس نے سگریٹ سلگایا تو اُس کو خاص لذت محسوس ہوئی اُس نے یہ دیکھ کر ارادہ
 کر لیا کہ آئندہ کبھی سگریٹ اور تنباکو نہ پئے گا، بظاہر اس کا سبب یہی ہو سکتا ہے کہ وہ ڈرتا تھا
 کہ کہیں یہ لذت اُس کو سگریٹ پینے کا عادی نہ بنا دے، اور اُس کو خوف تھا کہ بعد میں کہیں
 یہ عادت اس پر مسلط نہ ہو جائے بس لذت کا یہ احساس اُس کے لئے خطرہ کی علامت
 ہو گیا اس لئے اُس نے سگریٹ ہمیشہ کے لئے چھوڑ دیا۔

۱۷ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا۔

۱۸۱ الجہاد افضل جہاد کی اقسام میں سے کون سا جہاد افضل ہے
 آپ نے ارشاد فرمایا۔

جہادک ہواک (الذریعہ ص ۱۲) وہ جہاد جو ہوا، نفسانی کے مقابل میں تو کرتا ہے
 آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے۔

طاعة الشهوة داعیة وعصیانہا دواعی ہوا، نفس کا تابع فرمان ہو جانا، ملک مرض
 (ادب الدنیا والدین ص ۱) ہے اور اُس کی نافرمانی کرتے رہنا اُس کا
 وقال بعض البلغاء افضل الناس ایک بلخ کا قول ہے کہ بہترین انسان وہ جو
 من عصى ہوا ۱۷ جو اپنے ہوا، نفس کی نافرمانی کر نیکا عادی ہو۔

اس موقعہ پر ہم ایک مرتبہ پھر ”جہیں“ کے قاعدہ کو دہراتے ہیں وہ کہتا ہے۔
ہم پر فرض ہے کہ قوتِ مقابلہ کی حفاظت کریں، اور ہر روز ”نفس اور خواہشِ نفس“ کے
خلاف ایک چھوٹا سا کام فرد کر لیا کریں، اس لئے کہ یہ عمل مصیبت پڑے وقت پر
مصیبت کا مقابلہ کرنے میں مددگار ثابت ہوگا۔

بہر حال ”ضبطِ نفس“ خواہشات و رغبات کا قلع قمع نہیں چاہتا، بلکہ اُن کی تہذیب،
اور ان میں اعتدال کا خواہشمند ہے، اور یہ چاہتا ہے کہ وہ عقل کے زیرِ فرمان رہیں۔ پس
خواہشات و رغبات کا خاتمہ دراصل شخص و نوعِ انسانی کا خاتمہ ہے اور اُن میں اعتدال
دونوں کی سعادت و فلاح کا موجب و سبب۔

ضبطِ نفس کی اہم اقسام | غضب و غصہ پر ضبطِ نفس۔ انسان کا زور درخ ہونا۔ اور معمولی
اور حقیر باتوں پر متعل ہو کر خارج از عقل ہو جانا، بہت میوب، اور قابلِ مذمت بات ہے
اس لئے غصہ کے مقابلہ میں ”ضبطِ نفس“ ضروری شے ہے

والکاظمین الغیظ والمغفین اور اُن مومنین کی شان یہ ہے کہ وہ پی جائے
عن الناس دالے ہیں غصہ کو اور درگزر کرینوالے ہیں لوگوں سے

لیکن غضب و غصہ ہر ایک موقع پر خطا نہیں کہلاتا، بلکہ بعض حالات میں قابلِ تعریف
سمجھا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص معصوم بچہ کو سخت سزا دے رہا ہے حالانکہ بچہ کی کوئی خطا نہیں ہو
یا کسی کمزور کو ناحق سزا دے رہا ہے، یا کسی حیوان کو بلاوجہ ایذا پہنچا رہا ہے تو تمہارا حق ہے کہ تم اُس
پر غصہ کرو۔ اسی طرح انسان کی فطرت اس کی متعاضی ہے کہ اگر اُس کے شرٹ عورت پر بے جا
حملہ کیا جائے تو وہ غضب میں آ جاتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں اُس کا غصہ جائز ہی نہیں بلکہ
ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ خود کو اور دوسروں کو ظلم سے بچائے۔

لیکن ایسے واقعات ”جو کہ بہت کم پیش آتے ہیں“ کے علاوہ اگر غصہ کے عام واقعات پر نظر کیجئے تو وہ قابلِ نفرت و مذمت ہی ثابت ہوں گے۔ اس لئے غضب کو زلیہ اور اُس کو ضبطِ نفس، کو فضیلت شمار کیا گیا ہے۔

انسان کو جو چیز اکثر غصہ پر آمادہ کرتی ہے وہ اپنی ذات کی انتہائی محبت، خودی اور اپنے حقوق کے بارہ میں انتہائی باریک بینی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اگر میں اس بات پر غصہ نہ کروں تو میری تحقیر تو ہین ہے۔ اور بسا اوقات وہ ایسا مغلوبِ الغضب ہو جاتا ہے کہ بے سوچے سمجھے جو جی میں آتا ہے کہتا ہے اور کچھ خبر نہیں رہتی کہ کیا کہہ رہا ہے، اور یہ گمان کر لیتا ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کا احترام اور اس کی عظمت کی خالیت کا مظاہرہ کر رہا ہے۔ حالانکہ وہ اس حرکت سے اپنی حماقت اور لاابالی ہونے کا ثبوت ہم پہنچاتا، اور خود کو دوسری نظروں میں خفیف الحركات ٹھہراتا ہے۔ انسان، غصہ کی حالت میں غیر منصف حاکم ہوتا ہے، اور معاملات میں مبالغہ اختیار کرنے، اور اُن میں خرابی پیدا کرنے کا سبب بن جاتا ہے اُس وقت اُس کی مثال ایسی عینک والے کی ہے جس کے تیشوں سے وہ بُرا بھی دیکھتا ہے اور بُرا بھی، اور غصہ کے وقت غلطیوں کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا، اس لئے اکثر دیکھا گیا ہے کہ غصہ کی حالت میں انسان اپنے عزیز ترین شخص پر بھی نہایت سخت احکام نافذ کر دیتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ہم سوچیں اور اپنے جی سے سوال کریں کہ کیا ہم اس غصہ میں حق بجانب ہیں؟ کیا جو کچھ کیا گیا ہے اُس کے لئے اچھا عمل نہیں نکل سکتا؟ کیا جس شے کی وجہ سے جوشِ غصہ آیا ہے وہ اسی حیثیت کی ہے جس حیثیت سے میں اُس کو دیکھ رہا ہوں؟ کیا جس شخص نے مجھ کو غصہ دلایا ہے اُس میں اس بُرائی کے مقابلہ میں اس سے زیادہ دوسری خوبیاں نہیں ہیں؟

اس لئے ہم پر فرض ہے کہ ہم مغلوب الغضب نہ بنیں، اور اپنے تاثرات کی گہ دور عقل ہی کے ہاتھ میں رہنے دیں۔

(۲) انقباض، اور رنج دالم کے خلاف ضبط نفس ہر وقت رنج دالم اور انقباض نفس سے زندگی کا صاف ثغاف آئینہ مکرر ہو جاتا ہے، دنیا میں اس قسم کے بہت سے نا اُمید اور غضب آلود انسان ہیں جو عالم کو اس نظر سے دیکھتے ہیں گویا اس سے بدترین کوئی چیز نہیں ہے اور اس کی لذتوں کا انجام مصیبتوں اور تکلیفوں کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

موجودہ دور میں اس مذہب کا سب سے بڑا علمبردار البانیہ کا مشہور فلسفی ”شوہنہار“ (۱۷۸۸-۱۸۶۰) ہے اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کا یہ سلسلہ سوائے تکالیف، جنگ و جدل اور مقابلہ و تصادم کے اور کچھ نہیں ہے۔ اور بہت دیر میں اس عالم سے زیادہ بڑی دوسری کوئی شے نہیں ہے اور اس میں مصائب اور شرارتوں کا وجود ”لذتوں“ سے بہت زیادہ ہے۔ اور یہ کہ اُس سے نجات ان دو ذرائع سے ہی ہو سکتی ہے۔

(۱) صاف ثغاف عقلی زندگی۔

(۲) زندہ رہنے کی محبت پر غالب آ جانا۔

غالب آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُس کو خود کشی کر لینا چاہئے بلکہ مقصد یہ ہے کہ ”زہد“ کو اختیار کرنا، اور خواہشات نفسانی کا قلع قمع کر دینا چاہئے۔

یہ عقیدہ اکثر ان لوگوں کا ہوتا ہے جن کی صحت خراب ہو یا اُن کے اعصاب کمزور ہو گئے ہوں، یا اُن پر فلاس، فقر و فاقہ، اور اسی قسم کی دوسری مصیبتیں پے پے پڑتی رہی ہوں، اور اس وجہ سے دنیا اُن کی آنکھوں میں تاریک ہو گئی ہو، اور وہ بحر دکھ اور تحلف کے اس عالم میں اور کچھ نہ دیکھتے ہوں اُن کو اشرار میں بھی ابو العلاء معری کے اشرار جیسے

پسند آتے ہوں اور موسیقی کے نغموں میں وہی بہترین نغمے معلوم ہوتے ہوں جو دردا انگیز، اور رلا دینے والے ہیں۔

ہر حال اُن کے خیال سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا شعور و ادراک دنیا کی خوبیوں اور لذتوں کے احساس سے عاجز ہے اور اُن کی مثال اس نابینا جیسی ہے جو جو بعض رنگوں کو پہچانتا ہو، اور بعض کو نہیں پہچانتا۔

حقیقت حال یہ ہے کہ دنیا، مصیبتوں اور مسرتوں، رنج اور خوشی، دردوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور اگر موجودہ ”نظم اجتماعی“ اور ”تربیت“ میں خرابی اور فساد نہ ہو تو بلاشبہ اگر تمام انسانوں کے لئے نہ سہی تو انسانوں کی بڑی اکثریت کی سعادت، اور فلاح کے سامان اُس میں مہیا ہیں۔

لوگوں میں اکثر یہ غلط اعتقاد قائم ہو جاتا ہے کہ انسان کے گرد پیش جو خارجی امور ہیں صرف وہی اُسکو منہموم یا مسرور، تنگ حال یا خوش حال بناتے ہیں۔

ہمیں یہ تسلیم ہو کہ گرد پیش کے بعض حالات میں اپنی سعادت و فلاح کے لئے زیادہ قادر ہوتا ہے اور بعض حالات میں نہیں ہوتا، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ بذاتہ حالات و ظروف اس کو سید بناتے ہیں، اس لئے کہ بسا اوقات ایک قوم کے سامنے سعادت کے ذرائع بہتات کے ساتھ موجود ہوتے ہیں باوجود اس کے وہ ان سادتوں سے محروم، اور بد نصیب ہی رہتی ہے، اس لئے کہ وہ ہر چیز میں سوائی صورت پیدا کر لیتے ہیں جو رنج و الم کا باعث ہو، اور جس چیز کو بھی دیکھتے ہیں اُس کو سیاہ رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔

پس سعادت اور مسرت، اسباب خارجی کے بھروسہ پر حاصل نہیں ہوتی بلکہ اپنے نفس پر اعتماد کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس لئے انسان پر فرض ہے کہ

وہ "معیشت" کے فن سے واقف ہو، اور یقین رکھتا ہو کہ گرد پیش کے حالات و اسباب کے ناموافق ہونے کے باوجود بھی انسان مسرت اور خوشی کی زندگی بسر کر سکتا ہے۔ "روحی الہی" کی تعلیم بھی ہم کو یہی راہنمائی کرتی ہے

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْتَرُ مَا بَقُوْمُ حَتّٰی يَغْتَرُوْا بِشَيْءٍ اَللّٰهُ تَعَالٰی کِسی قوم کی حالت اُس وقت
مابالغسہم (رو) تک نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی تبدیلی کیلئے آمادہ نہ ہوں۔

(۳) خواہشاتِ جہانی و خصوصاً شراب اور عورتوں کی طرف میلان کے مقابلہ میں ضبطِ نفس۔

ضبط کی یہ قسم بہت اہم ہے اس لئے کہ انسان جن برائیوں میں مبتلا ہوتا ہے اُن میں سے یہ دونوں بدترین مضرتیں ہیں، اور اُس کی زندگی کی تباہی کے لئے پیش خیمہ اُس کی روحانیت کو مٹانے اور فنا کرنے والی، اُس کی آزادی کے زوال کا باعث اور اُس کے مستقبل کی خرابی کا سبب ہیں۔

ان سے بچنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان، عشقیات سے بچے، اور اُن لاابالی عاشقوں کی صحبت سے الگ رہے جن کے سامنے ہجر و وصل کی داستانوں، اور شہوات کی رنجشوں کے علاوہ دوسرا کوئی مقصد نہیں ہے، اور ناول، ڈرامے، اور اسی قسم کی شہوت انگیز کتابوں کا ہرگز مطالعہ نہ کرے۔ اور نہ ہجو و لعب کی غیر مہذب مجالس میں شریک ہو، اور ایسے لوگوں کی صحبت کو ضروری سمجھے جن کی شخصیتیں بلند ہوں، اُن کا کیرکٹر مضبوط ہو، اُن کی زبان مہذب اور اُن کی روح پاک ہو،
حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

ایاکم و تحلیکم الشہوات علی الفسکم اپنے نفوس کو شہوتوں کی حکومت سے بچاؤ

فان عاجلها ذمیم و آجلها وخیم اسلئے کہ اُن کا مابلانہ اثر ذلیل و درساکن ہو
اور پامدار اثر تباہ کن۔

اور ایک دانا و حکیم کا قول ہے۔

الشہوة من دواعی الطہوی شہوت، ہوا نفس کے محرکات میں سے ہے

انسان کیلئے ”پندرہ اور پچیس برس“ کے درمیانی حصہ میں ان باتوں کا لحاظ فرض ہو
اس لئے کہ عمر کا یہی وہ حصہ ہے کہ جن میں شہوتوں کا نشوونما ہوتا ہے اور وہ انسان کو
برائیوں پر آمادہ کرتی ہیں۔

الشباب شعبۂ من الجنون (الحديث) جوانی، جنون کا ایک حصہ ہے

سو اگر ایک نوجوان نے اس زمانہ میں اپنے آپ کو نہ سنبھالا، اپنی زندگی کو میاں
روسی پر قائم نہ رکھا، صالح نہ بنا، اور نیکو کار و مہذب اشخاص کی صحبت نہ اختیار کی، اور جو
عمدہ کتابیں پڑھتا ہے اُن سے مدد نہ لی، جو کچھ دیکھتا ہے اُس سے تجربہ حاصل نہ کیا، او
مختلف جماعتوں کے حالات و نتائج سے بے خبر رہا تو بلاشبہ وہ بدترین شرارتوں اور برائیوں
میں مبتلا ہو جائے گا۔ انسان کی عمر کا یہی وہ حصہ ہے جس میں وہ انقلاب و تغیر کو قبول
کرتا ہے اور جن لوگوں نے بڑی راہ اختیار کی ہے یا اُن کے اخلاق بگڑے ہیں وہ
بھی اکثر اسی حصہ عمر کی پیداوار ہیں، اور جو سعادت کی راہ پر قائم رہے تو بیشتر وہ
اسی حصہ عمر کے رہن منت ہیں اس لئے کہ ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ اس دور میں
”سلامتی اور نجات“ پا جانے کے بعد پھر کوئی شخص گمراہ اور تباہ ہوا ہو۔

(۴) فکر پر ضبط و قابو | انسان اپنے فکر کو یونہی نہ چھوڑ دے کہ جس دادی و صحرا، اور
جس میدان میں وہ چاہے آوے گردی کرے کیونکہ فکر انسانی اگر برائیوں اور بدیوں

کے گرد و پیش چکر لگاتا رہے گا تو جیسا کہ ہم عادت کی بحث میں بیان کر چکے ہیں وہ ایک دن اُن میں ضرور گرفتار ہو کر رہے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ”ضابطہ نفس“ (نفس پر قابو رکھنے والا) کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو سدھائے ہوئے اور فرمانبردار گھوڑے پر سوار ہے کہ جس جانب وہ ارادہ کرتا ہے گھوڑا فوراً اُسی جانب متوجہ ہو جاتا ہے اور جہاں وہ چاہتا ہے اسی جگہ کے لئے وہ فرمانبردار ثابت ہوتا ہے۔

اور جو شخص ضابطہ نفس سے بے بہرہ ہے اُس کی مثال سرکش اور اڑیل گھوڑے کی سی ہے کہ وہ نہ مالک کی خواہش کے مطابق چلتا ہے اور نہ جس مقصد کے لئے آقا اُس پر سوار ہے اُس کو پورا کرتا ہے۔

بلاشبہ ضابطہ نفس سے صحت کی حفاظت ہوتی اور عقل کو طمانیت، سعادت اور آزادی نصیب ہوتی ہے، اور وہ لشکر کے سپہ سالار کی طرح بہترین ”سپہ سالار“ اور جہاز کی کپتان کی طرح زندگی کے جہاز کے لئے بہت عمدہ ”کپتان“ ہے۔



عدل

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ

انصاف یا عدل کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ عدل جو خاص فرد یا شخص کی صفت بنتا ہے اور یوں کہتے ہیں، فلاں شخص عادل اور منصف ہے اور دوسرا وہ جو ”جماعت“ یا ”حکومت“ کی صفت ہے۔

عدل شخصی ہر صاحب حق کو اُس کا حق ادا کر دینا افراد اور اشخاص کا عدل کہلاتا ہے اس لئے کہ جب ہر شخص اپنی ”جماعت“ کا ایک فرد ہے تو اُس کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ جماعت کی خیر و خوبی میں سے اپنے حصہ کے مطابق فائدہ اٹھائے۔ لہذا انسان کا ٹھیک ٹھیک اپنے حصہ کو لینے، اور بغیر کمی کے ٹھیک ٹھیک دوسروں کے حقوق کو ادا کرنے کا نام ”عدل“ یا ”انصاف“ ہے۔ اسی لئے غضب، اور چوری، ”ظلم“ ہے کیونکہ ان میں دوسروں کے فائدہ کو چھین لینا، اور اُن کو اُن کے حقوق سے روک دینا پایا جاتا ہے اور اسی طرح دو ماجر جو کسی چیز کو طے شدہ وزن یا پیمانہ سے کم تول کر دیتا ہے ”ظالم“ ہے اس لئے کہ وہ بھی دوسروں کے حقوق کے آٹے آتا ہے۔

وَنُزِّلْنَا بِالْقِسْطِ اِلَى الْمُسْتَقِيمِ پورے پیمانہ سے تول کر دو

اور عدل کا سب سے بڑا دشمن اور مقابل، ”تجزئہ“ (ضبطہ داری) ہے، اور یہ انسان کے اس رجحان کا نام ہے جو دو برابر کی چیزوں میں سے کسی ایک کی جانب اس لئے ہو جاتا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے وہ اپنے حق سے زیادہ حاصل کرتا، اور دوسرے کو اُس کے حق سے کم دیتا ہے۔

مثلاً قاضی اور حاکم کا یہ فرض ہے کہ وہ فصل مقدمات میں غنی اور فقیر کو گھرے اور کالے، ذمی و جاہت، اور معمول حیثیت کا امتیاز روانہ رکھے، اس لئے کہ اس کا فرض منصبی یہ ہے کہ وہ قانون کو افراد متعلقہ پر منطبق کرے، اور جبکہ قانون کے سامنے سب برابر ہیں، تو اس کو جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی اس ڈیوٹی میں اپنی محبت و دشمنی کو یا فریقین کی مالدارمی و فقری کو دخل دے، یا اسی قسم کے دوسرے امتیازات کو ردوار رکھے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما اهلك الذين بكم انهم كانوا
اذ سرق فيهم الشريف تركوا واذا
سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه
الحمد دايم الله لو ان فاطمة بنت
محمد سرق لقطعتم يدىها
محمد سرق لقطعتم يدىها
بنت محمد صلى الله عليه وسلم
بنت محمد صلى الله عليه وسلم

بار! ایسا ہوتا ہے کہ انسان کسی ایک جانب جھک جاتا اور اس کی وجہ سے احکام میں غلطی کر گزرتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کو اپنے اس رجحان کا احساس تک نہیں ہوتا، اور وہ یہی سمجھتا رہتا ہے کہ میں انصاف پر قائم ہوں۔ اس لئے انسان کے لئے اذہب ضروری ہے کہ وہ سختی کے ساتھ اپنے نفس کی نگرانی کرے۔ اور خطا کاری میں پڑنے سے اپنے آپ کو بچائے۔

انسان کو حسب ذیل باتیں ”جانب داری“ پر آمادہ کرتی ہیں۔

(۱) محبت و عشق :- جو شخص کسی سے محبت یا عشق رکھتا ہے وہ اکثر اس کی جذبہ داری

کرتا ہے۔ مثلاً والدین اپنی اولاد کی خطا کاریوں کو بہت کم محسوس کرتے ہیں۔

(۲) منفعت ذاتی۔ انسان کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ جانبین میں سے فلاں کی طرف مائل ہونے سے یہ ذاتی نفع ہے جو دوسری جانب سے نہیں ہو سکتا تو اکثر یہ احساس وہ جانب داری پر آمادہ کرتا ہے۔

(۳) خارجی مظاہر کسی شخص کا حق، یا اس کی وجاہت، انصاف و بلاغت، شہر کا نامی یا چرب زبانی، اور باادب طرز گفتگو جیسے امور بھی کبھی جاوہ انصاف کو جدا کر دیتے اور اُسی شخص کی ”جانب داری“ پر آمادہ کر دیا کرتے ہیں۔

اس لئے انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے حکم، فیصلہ، اور اجتہاد میں اتنا بیدار ہو کہ کسی وقت اُس پر خواہشِ نفس، جنبہ داری، یا اپنے رجحان کا اثر نہ ہونے پائے جو اس کو عدل و انصاف کی راہ سے ہٹا دے۔

قدیم رومانوں کے یہاں انصاف کے ”دو پوتا“ کی شکل و صورت عورت کی شکل کی تھی جس کی آنکھ پر پٹی بندھی ہوئی، ایک ہاتھ میں ترازو اور دوسرے میں تلوار تھی۔ آنکھ پر پٹی کا مطلب یہ تھا کہ عادل و منصف کو خارجی امور یعنی تو نگری، وجاہت وغیرہ سے مابینا ہونا چاہئے، اور ان چیزوں پر نظر رکھے بغیر حکم دینا چاہئے اور ترازو سے مقصد یہ تھا کہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے حق کو انصاف کی ترازو میں تولے۔ اور تلوار سے یہ مراد تھی کہ عدل و انصاف کے جاری و نافذ کرنے کے لئے حسبِ ضرورت قوت و طاقت کا وجود لازمی ہے۔

ان ہی حقائق کی سچی اور صحیح تصویر قرآن عزیز میں اللہ تعالیٰ نے اس طرح کھینچی ہے۔

حالیہ حال میں

لقد ارسلنا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا
 مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
 النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ
 فِيهِ بَاسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ
 (حدید)

اور اس پر جانب داری، کے مقابلہ میں ”عدل“ کے اسباب حسب ذیل ہیں۔
 (۱) جنبہ داری کا عدم۔ پس جو شخص خواہش نفس، اور رجحان طبع سے الگ ہو کر
 کسی شے کو دیکھے گا تو یقیناً وہ عدل و انصاف کے بہت زیادہ قریب ہو گا۔

(۲) وسعتِ نظر، اور مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور۔ پس اگر کسی مسئلہ میں اختلاف ہو
 تو خلاف کرنے والوں کو چاہئے کہ پہلے محلِ نزاع پر غور کریں اور نزاعی مسئلہ کو جس طرح
 ایک فریق دیکھ رہا ہے اُسی جہت سے دوسرا فریق بھی دیکھے تاکہ محلِ نزاع متعین
 ہو جائے نیز قاضی کا فرض ہے کہ وہ مقدمہ کا فیصلہ دیتے وقت فریقین کے تمام وجوہات
 پر پوری نظر ڈال لے، اور ان پر غور و خوض کے بعد فیصلہ نافذ کرے۔

(۳) حکم اور فیصلہ کا مدار ارتکابِ عمل کے باعث و اسباب پر ہونا چاہئے نہ کہ
 مظاہرِ خارجی پر۔ پس کبھی عمل کا ظاہر بُرا اور مکروہ ہے لیکن اُس کا صدور ایک
 شریف، اور نیک نیت کی جانب سے ہوا ہے، مثلاً ایک باپ اپنے بچہ کی تربیت
 کی خاطر غصہ میں انتہائی سخت دلی کو ظاہر کرے تو باپ کے اس عمل پر بُرائی کا حکم نہ
 دینا چاہئے۔

جماعتی عدل | عادل جماعت وہ ”جماعت“ ہے جس کے نظم و قوانین اس قدر

سہل الوصول اور آسان ہوں جو اُس کے تمام افراد کے لئے اُن کی اپنی اپنی استعداد کے مطابق یکساں ترقی کا باعث بنتے ہوں،

سو اُس وقت تک کسی جماعت کو ”عادل“ نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اُس کے ذریعہ انسانوں کے ہر ایک گروہ کے لئے وسائل ترقی بہتات کے ساتھ میسر نہ آتے ہوں مثلاً اس قوم میں ایک گروہ ”تجارت پیشہ“ ہے اور وہ اپنی تجارت میں ٹیلیگراف، ڈاکخانہ اور ریل، وغیرہ کا محتاج ہے اور ایک طلبہ کا گروہ ہے جو ہر قسم کے علوم کی تعلیم کے لئے مکاتب و مدارس، اور اُن میں نظم و انتظام، اور ہر طالب علم کے احتیاج کے مطابق علوم کا طالب ہے، اور ایک گروہ اپنے جھگڑاؤں میں فیصلہ چاہنے والوں کا، جو، اور وجہ ملکوں قاضیوں، اور ایسے قوانین کا محتاج ہے جو ملزموں کو سزا دے سکیں، اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت کر سکیں، وغیرہ وغیرہ۔ پس اگر وہ قوم ان تمام ضروریات کو قائم کرنے، اور باحسن ذوقہ اُن کا انتظام رکھنے والی ہے تو اس کا حق ہے کہ اُس کو ”جماعتِ عادل“ کہا جائے ورنہ تو پھر اُس کا نام ”ظالم“ ہوگا۔

اور جماعتی عدل میں ”جماعت“ کے ہر فرد سے یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ جماعتی عدل کو قائم کرنے میں اپنا فرض ادا کرے، اور ثبوتِ عدل کے لئے جن اعمال کی ضرورت ہے اپنی طاقت بھر اُن کو انجام دے، مثلاً اگر کسی شہر میں ”شنا خانوں“ کی ضرورت ہے تو ایک ”مقرر“ کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنی تقریر کے ذریعہ سے اُن کے قیام پر توجہ دلائے، اور اخبار نویسوں کا فرض ہے کہ وہ مقالات کے ذریعہ سے یہ خدمت انجام دیں اور شعرا کا فرض ہے کہ وہ اشعار کے وسیلہ سے، اور مالداروں کا فرض ہے کہ وہ اس سلسلہ میں صرف مال کے واسطے سے یہ فرض انجام دیں، اور اربابِ قوت و جاہ کا

پیکو اندازہ کرو

یہ فرض ہے کہ وہ ان جیسے جائز امور کی موافقت میں اپنی قوت و جاہ کو کام میں لائیں اور بالآخر اربابِ حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ حکومت کی قوتِ منفذ کو اس کے نفاذ کے لئے استعمال کریں۔

اور اگر کسی قوم کے افراد اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کرتے ہیں تو اس صورت میں ساری قوم ”گناہگار“ اور ”ظالم“ ٹھہرے گی حتیٰ کہ وہ افراد بھی اس حکم کے تحت میں آجائیں گے جو اپنے فرائض کو صحیح طور پر انجام دے رہے ہیں۔ اور دہی مثل صادق آئے گی کہ

”چنے کے ساتھ گن بھی پس جاتا ہے“

اس لئے کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ”جماعت“ ایک ”عضوی جسم“ کی طرح ہو اسلئے جماعت کا اور اس کا حال کیا ہے، مثلاً اگر ”قلب“ اپنے فرض کو ٹھیک انجام دے رہا ہو مگر ”معدہ“ اپنا حق نہیں ادا کرتا، تو پھر سارا جسم، بلکہ خود قلب بھی درد اور تکلیف میں بیگیا اور جبکہ ہر قوم کی حکومت ہی اس کے معاملاتِ قیام و نظام کی ذمہ دار ہوتی ہو تو وہ اس وقت تک ”عادل“ نہ کہلائے گی جب تک اپنے ”فریضہ“ کو بہترین طریقہ پر ادا نہ کر دے، اور اس کا فرض یہ نہیں ہے کہ اپنے لئے فلاح و بہبود کو حاصل کرے بلکہ اس کا فرض تو یہ ہے کہ جس ”جماعت“ اور ”قوم“ کی وہ حکومت ہے اپنی انتہائی طاقت صرف کر کے اس کے لئے فلاح و خیر کو حاصل کرے۔

افلاطون نے اسی کو اپنے اس قول میں ادا کیا ہے۔

بہترین حکومت وہ ہے جو قوم کے ہر فرد کو اس کے لائق بہترین جگہ دے اور یہ طاقت رکھتی ہو کہ ہر فرد میں اپنے عطیات کو نمایاں کر سکے، اور ہر شخص کو ادا فرض

عد کے لئے ہر طرح مدد دے اور اس کو ایسا بنا دے کہ وہ اپنے ادا پر فرض و
عد کے قابل ہو جائے۔

لہذا کوئی حکومت اُس وقت تک ”مادل“ نہیں ہو سکتی جب تک وہ اپنے اس
فرض کو پورا نہ کر دے۔

اور یہ حکومت پر بہت بڑی ذمہ داری ہے، اور اگر کوئی جماعت ”غلام“ ہو اور
اُس پر مستط حکومت، ترقی یافتہ ہو، تو اُس وقت یہ امر مشکوک ہی رہتا ہے کہ کسی ایک
دن بھی یہ ذمہ داری پوری ہو سکے گی۔ اور بالانصاف حکومت کی ذمہ داری یہ ہے
کہ وہ اپنی افراد کی راہ میں رکاوٹیں نہ ڈالے، اور ان کو اس کے لئے آزاد چھوڑ دے
کہ وہ اپنے قومی اور ملکات اور اعمال کی ترقی کے لئے حسبِ استعداد جس طرح چاہیں
کام کریں، الا یہ کہ قومی ضرورت اس کے لئے داعی ہو۔

لیکن افراد قوم میں سے اگر کوئی مثلاً حصولِ علم کا شوق رکھتا ہے اور جس حد تک
وہ اس میں ترقی کرنا چاہتا ہے اس کے لئے وہ راہ نہیں پاتا، یا کوئی تاجر اپنی تجارت
میں کما حقہ اس لئے ترقی نہیں کر سکتا کہ حکومت نے اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی
ہیں، یا اور اسی طرح افراد قوم اپنی مرضی کے مطابق ترقی نہیں کر پاتے تو ایسی حالت میں
اس ”قومی حکومت“ کی کسی طرح تعریف نہیں کی جاسکتی، اور وہ بلاشبہ قابلِ مذمت ہو
عدل و مساوات | بایا ہوتا ہے کہ عدل، مساوات کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور
یہ سمجھا جاتا ہے کہ مساوات کی صورت ہی میں ”عدل“ قائم رہتا ہے اور عدم مساوات کی
حالت میں ”عدل“ باقی نہیں رہتا، اس نظریہ نے فرانس کی تحریکِ بیداری کے وقت
سے مقبول میں بہت اہم جگہ لے لی ہے، کیونکہ اُس زمانہ میں فرانسیسیوں کا شعار یہ تھا

آزادی، مساوات، اخوت

یعنی سب آزاد ہیں، سب انسان، انسانی حقوق میں برابر ہیں۔ سب انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔

زندگی کے پاک وسائل میں سے دنیا میں تعلیم و دولت کی طرح کے بہت سے ایسے وسائل ہیں جن کی ”حلال روزی، پاک لباس، عمدہ رہائش، نفع بخش کتابوں کے حصول اور ریاضتِ بدنی و عقلی پر قدرت پانے کیلئے سخت ضرورت ہے تو سوال یہ ہے کہ ان تمام وسائل میں سب انسان برابر ہوں، یا یہ کہ سب آدمی نہ ہوں، عدل کا تقاضا کیا ہے؟

علماء اور فلاسفہ اس سوال کے جواب میں مختلف رائے رکھتے ہیں، ایک فریق مساوات کا حامی ہے اور اسی کو انصاف سمجھتا ہے، اور دوسرا فریق اس کا مخالف ہے اور اس کو ظلم کہتا ہے۔

اس لئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اختصار کے ساتھ دونوں کے دلائل و براہین کو ذکر کر دیں۔

عدم مساوات تسلیم | انسان بالطبع اپنے قومی اور ملکات میں مختلف ہیں، بعض اُن کے نیوالوں کے دلائل میں سے ذکی ہیں اور بعض غبی، بعض حاذق ہیں اور بعض بیوقوف بعض قابل ہیں اور بعض ناقابل، خدائے تعالیٰ نے ان کو اسی فرق سے پیدا کیا ہے اور اسی اختلاف کے ساتھ وہ پیدا ہوئے ہیں۔

لہذا یہ قانونِ قدرت کے خلاف ہے کہ ہم غبی، بے وقوف اور بلیدا انسانوں کو زبردست اور وسیع خدمات پر قادر کر دیں، اور ان کو ایک ایسی بخشش عطا کر دیں جس سے فائدہ اٹھانے کی اُن میں صلاحیت موجود نہ ہو۔

اگر ہم ایسی سخاوت برتیں گے تو اُس کا غلط استعمال کریں گے، اور اس کے ثمرات سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے، بلکہ جماعتی زندگی میں تباہی کا باعث بنیں گے۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر ہم اُن کے لئے ضروریاتِ زندگی مہیا کر دیں، اور ان کو اس قدر دیں جو قابل اور ماہر انسانوں کی ضروریات سے بچ رہتا ہو تو وہ اُن سب کی دنیوی فلاح و سعادت کے لئے کافی ہوتا ہے، اس لئے انہیں ضروری ہو کہ جس طریقہ سے بھی ہو ہم اُن کی ضروریات ہی پر اکتفا کریں، اور اکتفاء ضروریات کا طریقہ قدیم زمانہ میں تو غلام بنالینا تھا، اور اُس زمانہ میں اجیر کو یومیہ اجرت دیدینا وغیرہ ہے (۲) انسانوں کا یہ اختلاف، اُن کو باہمی جدوجہد کی دعوت دیتا ہے۔ مثلاً فقیر جب ایک مالدار کو دیکھتا ہے کہ وہ اس سے کہیں زیادہ آرام اور نفع میں ہے تو وہ کوشش کرتا ہے کہ کسی طرح ترقی کر کے میں بھی اس جیسا بن جاؤں، اور جب دوسرے درجہ کی ڈگری و سند کو حاصل یہ دیکھتے ہیں کہ اعلیٰ ڈگری اور سند کو حاصل ہر ایک بات میں اُن سے ممتاز رکھے جاتے ہیں تو وہ بھی اس کی سعی کرینگے کہ محنت کر کے اُسی درجہ تک پہنچ جائیں تاکہ اُن ہی کی طرح فائدہ اٹھائیں۔

اور بعض آدمی جب اچھے لباس، بلند عمارات، اعلیٰ موٹر کاروں سے فائدہ اٹھاتے نظر آتے ہیں تو یہ ہر نفس میں جدوجہد اور سعی کا جوش پیدا کرتا ہو اور جی چاہتا ہے کہ جس طرح یہ اس حد تک پہنچے ہیں ہم بھی ذرائع اختیار کر کے وہاں تک پہنچ جائیں اور یہ طریقہ ایجادات کی طرف مائل کرتا ہے اور "تنازع للبقا" کے میدان میں دوڑنے والوں کو اُن کی سعی و عمل کی کامیابی کے لئے بہتر سے بہتر راہیں نکالنے کی ترغیب پیدا کرتا ہے۔

اس لئے یہ طریقہ بالعموم "انسانیت" کے لئے مفید اور بہتر ہے اور اگر ہم ان تمام

امور میں سب انسانوں کو برابر کر دیں تو جدوجہد کا یہ سارا سلسلہ ناپید ہو جائے گا لاکھ انسان کی فطرت ”متحد انسان ہو یا وحشی“ یہ ہے کہ امید ہی ان کی سچی عمل کا بڑا سبب ہے، اور زندگی میں عیش کی زندگی کی ”درِ رغبت“ ہی ان کو سچی پیہم پر بہادر بنائے رکھتی ہے۔

(۳) دنیا کا مجموعی نظام اُس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ مختلف جماعتیں مختلف ”اعمال“ میں مشغول نہ ہوں، ایک جماعت کا صرف یہی کام ہو کہ وہ علوم کے کمال اور تالیف و تصنیف سے محروم نہ رہے اور زراعت کا کام انجام دے اور ایک دوسری جماعت، علم، فلسفہ، شاعری میں مشغول ہو اور اسی طرح انسان مختلف جماعتوں میں تقسیم رہیں، پس اگر یہ نہ ہو اور تمام انسان مثلاً علم میں یکساں مشغول رہیں، تو زندگی کے ابتدائی مراحل کے ساتھ تک سے سب محروم ہو جائیں گے یا حب مراد پوری طرح حاصل نہ کر سکیں گے، اور اگر ہم تمام انسانوں کو اس پر مجبور کر دیں کہ وہ اپنا تھوڑا سا وقت مزدور یا تاجر یا کاریگر کی حیثیت میں ضرور گزاریں تو پھر ہم علم کی ہتھات اور مفید مباحث و معلومات سے محروم ہو جائیں گے۔

ان وجوہ کی بنا پر ضروری ہے کہ دنیا میں ”تفاوت“ اور ”عدم مساوات“ قائم ہو اور یہی ”عدل“ و ”انصاف“ ہے

لیکن جو ”مساوات“ کے قائل ہیں وہ ان وجوہ پر حسب ذیل اعتراضات کرتے ہیں
(۱) انسانوں کو خدا کے تعالیٰ نے ”یکساں“ پیدا کیا ہے، رومانی خطیب ”بیشبرون“ کہتا ہے۔

انسان سب برابر ہیں، ایک انسان دوسرے انسان سے جتنا شاہ اور قریب ہے دوسری کوئی شے ایسی نہیں ہے ہم ”سب“ عقل بھی رکھتے ہیں اور ”جو“ بھی اور اگرچہ ہم ”علم“ میں مختلف ہیں، مگر ہم سب میں ”علم حاصل کرنے کی قدرت“

برابر اور یکساں ہے۔

اور انگریز فلسفی ”ہوبز“ (Hobbes) کہتا ہے۔

تو اے عقلی و جسمانی کے اعتبار سے سب انسانوں کی طبیعت یکساں اور برابر ہے، ہم کو بعض آدمی بعض کے اعتبار سے زیادہ قوی، اور زیادہ ”ذہین“ نظر آتے ہیں، لیکن ہم اگر دسٹِ نظر سے کام لیں تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ یہاں کوئی ایسا فرق موجود نہیں ہے جو ایک انسان کے لئے کوئی حق دیتا ہے تو دوسرے کو اُس سے محروم کرتا ہے مثلاً ایک کمزور جسم انسان کو قدرت نے ایسی قوت دی ہے کہ صبر کے ذریعہ وہ ”قوی“ انسان کو قتل کر سکتا ہے، کیونکہ وہ کمزور فریب کے داؤں جانتا ہے اور یا ایسے لوگوں کے مشورہ سے اس کو انجام دیتا ہے جو اُس کے خیال سے آگاہ ہیں۔

جفرسن (Jefferson) اور اُس کے پیرو بھی اسی کے مؤید ہیں۔ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ انسان سب برابر اور ایک حیثیت میں پیدا ہوئے ہیں

”معیانِ مساوات“ کے ظاہری بیانات سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہر ایک انسان قابلیت اور ذہانت وغیرہ میں یکساں ہو تو اُس کو ان کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ان میں سب یکساں ذہین، اور یکساں قابل ہیں اور کسی شے میں کوئی تفادیت نہیں ہو کیونکہ یہ دعوئے بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس قسم کے تفادیت کا تو ہر شخص قائل ہو اور اپنے کاروبار میں ایک میں اُس کی صلاحیت سمجھ کر اُس سے کام لیتا ہے اور دوسرے کو نااہل سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے۔

بلکہ ان کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت میں مختلف طبقات، مثلاً

”شرفاء کا طبقہ، عوام کا طبقہ، اہل ثروت کا طبقہ، غرباء کا طبقہ“ میں منقسم نہیں تھے، اور یہ کہ کسی انسان کو قطع نظر از ذہانت و قابلیت، کسی انسان پر اس لئے ”غلبہ“ یا ”حکومت“ کا حق نہیں ہے کہ اس کی رگوں میں شاہی خون دوڑ رہا ہے اور دوسروں میں یہ امتیاز نہیں پایا جاتا، بلکہ خدائے تعالیٰ نے ہر فطرت میں سب انسانوں کو ایک ہی ”طبقہ“ میں پیدا کیا ہے، اور جو اپنے عمل سے ”زیادہ قابل“ ہے وہی زیادہ ”صالح“ ہے اسی طرح اُن کا خیال یہ ہے کہ انسان ”حقوق انسانی“ مثلاً اور حق زندگی اور حق آزادی وغیرہ میں بھی سب مساوی اور برابر ہیں، اور اُن میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ان حقوق میں برتری حاصل نہیں ہے۔

(۲) عدم مساوات کے قائلین کی دوسری دلیل پر اُن کا اعتراض یہ جو کہ ”اعمال“ اور کاروباریات، میں انسانوں کا جو یہ تضام اور ”اختلاف“ ہے یہ کوئی ”بند“ اور ”عمد“ سبب نہیں ہے، اور ”تنازع البقاہ“ میں یہ صرف ”وحشی“ ”غیر متہدین“ اور غیر ”ہند“ انسانوں کے لئے سبب بن سکتا ہے لیکن ”ترقی یافتہ“ اور ”ہند“ انسانوں کی ”عملی زندگی“ کیلئے اُن کا ”پاک احساس و شعور“ اور اُن کا ”عمل کے لئے عشق ہی باعث بنتا ہے، اور اکثر ”موجدین“ و ”مخترعین“ نے جو ایجادات و اکتشافات کئے ہیں ان کے اس عمل کیلئے ”تضام“ اور ”تنازع البقاہ“ باعث و سبب نہیں بنا، بلکہ دراصل مخلوق کی منفعت، اور عوام کی فلاح، ان امور کی ایجاد کا باعث ہے۔

(۳) اسی طرح تیسری دلیل پر اُن کا اعتراض یہ ہے کہ یہ بات ”قدیم زمانہ“ میں ہو تو ہو، لیکن اب جبکہ نئے نئے اکتشافات سامنے ہیں، اور نئی نئی ایجادات موجود ہیں مثلاً جدید آلات، بھاپ کے آلات، بجلی کے آلات، وغیرہ تو اب ہم اس قابل ہیں کہ سب

انسانوں کو یکساں فائدہ پہنچائیں، اور ان آلات کے ذریعہ سے آمدنی کے اس قدر ذرائع ہم کو حاصل ہو گئے ہیں کہ ہم تمام انسانوں کے لئے بڑی سے بڑی تعلیم کا یکساں انتظام کر سکتے، اور ان کی زندگی کے مختلف شعبوں میں یکساں فائدہ پہنچا سکتے ہیں۔

فیصلہ | حقیقت یہ ہے کہ ہر شے میں ”مساداتِ مطلقہ“ ناممکن ہے، اور نہ یہ مبنی بر انصاف ہے۔ خصوصاً جبکہ یہ معلوم ہے کہ انسان مختلف الطبائع ہیں۔ البتہ کچھ اشیاء ایسی ہیں جن میں تمام انسانوں کا مساوی ہونا معقول ہے اور یہی ”عدل“ ہے۔ اور اگر ان میں ”مسادات“ نہ ہو تو پھر وہ ”ظلم“ ہے۔

(۱) قانونی مساوات، اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون کی نظر میں غنی و فقیر، شریف و رذیل، بلند و پست، سب برابر ہوں، یعنی جو شخص بھی ”جرم“ کرے وہ بغیر کسی طبقاتی امتیاز کے سزا پائے نیز وضع قوانین میں بھی کوئی طبقاتی امتیاز و برتری نہ ہو، اور سب کے لئے وہ یکساں اور مساوی ہوں۔

(۲) حقوق میں مساوات، اس کا مقصد یہ ہے کہ حق زندگی اور حق آزادی وغیرہ حقوق میں یکسانیت ہو، اور سب یکساں طور پر اس سے مستفید ہوں، یہ نہ ہو کہ ایک کو دوسرے پر ان میں کسی ایک حق میں بھی برتری اور امتیاز حاصل ہو، نہ ایسا ہو کہ ایک تو اپنی رائے کو آزادی سے ظاہر کر سکے، نشر و اشاعت کر سکے، یا بغیر رکاوٹ تقریر و تحریر کا حق رکھے اور دوسرا ان باتوں سے محروم ہو یا اس کے اظہار کی راہ میں رکاوٹ ہو، بلکہ سب برابر کے حقدار ہوں، جو حاکم کو اس سلسلہ میں حق حاصل ہو وہی پبلک کے ہر فرد کو حاصل ہو جو غنی کو فائدہ ہو، وہی غریب کو فائدہ پہنچے۔

(۳) عہدوں اور منصبوں میں مساوات۔ اس سے یہ مراد ہے کہ درجہ اور

منصب، کسی خاص جماعت کے لئے مخصوص نہ ہونے چاہئیں بلکہ جس شخص میں بھی اُن میں سے جس عہدہ یا منصب کی صلاحیت موجود ہے وہ اس کا حق ہے، اور ان کے لئے دوسرے خارجی اثرات، مثلاً ثروت، جاہ وغیرہ، کا قطعاً کوئی دخل نہ ہو۔

(۴) رائے دہی میں مساوات۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انتخاب کے وقت ”ووٹ“ یا ”رائے“ کو کسی خاص جماعت کا حق نہ قرار دیا جائے، اور کسی خاص جماعت کی اُس میں قطعاً تخصیص نہ ہونی چاہئے، بلکہ ہر ایک غنی و فقیر، خاص و عام اُس میں یکساں اور برابر ہندار ہوں۔

اگرچہ اس مسئلہ میں ابھی تک عقائد مختلف ہیں اور اقوام نے ابھی تک متفق ہو کر اس کے لئے کوئی ایک طریقہ اختیار نہیں کیا ہے تاہم ”عدل“ یہی ہے کہ اس حق میں بھی کسی قسم کا کوئی امتیاز جائز نہ رکھا جائے، اور ہر شخص کو بلا تفریق ”رائے دہی“ کا حق ہو۔ اور اسی طرح تجارت، صنعت و حرفت، اور ذرائع پیداوار میں بھی سب کو یکساں حقوق حاصل ہوں۔

عدل و رحمت اکثر اشخاص یہ کہتے سُنے جاتے ہیں کہ رحمت، انصاف سے بلند تر ہے اور وہ اس قول سے مراد لیتے ہیں کہ عمل ”باقضائِ رحمت بہتر ہے“ عمل ”باقضائِ عدل سے۔

مگر بالعموم یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بلکہ کبھی یہ درست ثابت ہوگی، اور کبھی نادرست، جن مقامات میں یہ ”قول“ استعمال کیا جاتا ہے اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں۔

(۱) مدرسہ کا ایک ”مدرس“ اپنے درس کے کام کو ٹھیک انجام نہیں دیتا، نہ ٹھیک پڑھاتا ہے اور نہ اُس کے وجود سے طلبہ کو کوئی فائدہ ہے، اس لئے یہ مسئلہ درپیش ہے

کہ اُس کو برطرف کر دیا جائے، مگر وہ اس مدرسہ کا قدیم مدرس ہے، بوڑھا ہو چکا ہو، کثیر العیال اور نادار ہے۔ اس موقع پر کہا جاتا ہے، ”رحمت بلند ہے انصاف سے، یعنی انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ اُس کو ”برطرف“ کر دیا جائے، اور رحمت چاہتی ہے کہ اُس کو ”باقی“ رکھا جائے۔

مگر ہمارا فرض ہے کہ اس موقع پر انصاف کے مطابق عمل کریں نہ کہ رحمت کے مطابق، اور یہاں ”انصاف“ رحمت سے بلند ہے۔ اس لئے کہ کثیر التعداد طلبہ کا ہر سال جو نقصان عظیم ہو رہا ہے وہ اُس کے اور اُس کے خاندان کے نقصان کے مقابلہ میں بہت زیادہ قابلِ توجہ ہے، نیز یہ کہ مدرسہ ”تعلیم گاہ“ ہے لوگوں کی رزق رسانی کا ”ادارہ“ نہیں ہے کہ ناقابلیت کے باوجود اُس کو رزق ”مٹا رہے“ بلکہ وہ دراصل اپنی خست کے مقابلہ میں مشاہرہ پاتا ہے، سو اگر اُس کا کام اچھا نہیں ہے تو وہ ”حق الخمت“ کا بھی مستحق نہیں ہے رہا اُس کا کثیر العیال اور نادار ہونا سو اس کے لئے وہ ضرور حُسنِ سلوک کا مستحق ہے مگر نہ ”مدرسہ“ سے بلکہ دوسرے حُسنِ سلوک کے طریقوں سے۔

(۲) ریپوے گارڈ، ایک شخص کو غریب سمجھ کر اُس سے ٹکٹ کی قیمت نہیں لیتا، اور بغیر قیمت کے اُس کو ”پاس“ دیدیتا ہے اس لئے کہ ”رحمت انصاف سے بلند ہے“ مگر یہ طریقہ بھی غلط ہے اس لئے کہ ”پاس“ کی قیمت اُس کی ملک نہیں ہے بلکہ وہ ”مکینہ“ کی ملکیت ہے اور جو تمہاری ملکیت نہ ہو اُس کو مالک کی رضامندی کے بغیر صرف کرنا نادر ہے۔ پس اگر تمہارا ارادہ کسی پر احسان کرنے کا ہے تو اپنے پاس سے اس پر احسان کر دو اور اُس سے ٹکٹ یا پاس کی قیمت ضرور لو، اور اپنے پاس سے ادا کرو۔

(۳) ایک چور کچھ اگیا، اور اُس کے قبضہ میں تمہاری ”نوٹ بک“ پائی گئی۔ اب

اُس نے یہ دیکھ کر کہ چوری ثابت ہو گئی۔ لوگوں سے رحم کی درخواست کرنی شروع کر دی اور رونے لگا، لوگوں نے یہ کہہ کر کہ ”رحمت، انصاف سے بلند ہے“ سفارش کی کہ اس کو رہا کر دو تو لوگوں کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ”چور کو سزا دینا“ تنہا تمہارا حق نہیں ہے بلکہ پوری قوم کا حق ہے، لہذا کسی ایک شخص یا بعض اشخاص کے معاف کر دینے سے وہ ہرگز معاف نہیں کیا جاسکتا۔

(۴) ایک قیدی ناحق ”جیل“ میں مجبوس ہے، تم چاہتے ہو کہ اُس کو معاف کر دیا جائے اور چھوڑ دیا جائے، اور اُس کے لئے کہتے ہو کہ ”رحمت انصاف سے بلند ہے“ تو تمہارا یہ کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس موقع پر نہ صرف رحمت کا بلکہ انصاف کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اُس کو رہا کر دیا جائے اور قیدِ ظلم سے چھڑا دیا جائے تو رحمت اور انصاف دونوں یہاں یکساں ہیں نہ یہ کہ رحمت بلند ہے انصاف سے۔

ہاں، بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جہاں یہ کلمہ ”رحمت بلند ہے انصاف سے“ صحیح اور راست اُترتا ہے مثلاً کسی شخص پر تمہارا قرض ہے، لیکن وہ بوجہ غربت ادا کرنے سے معذور ہے، انصاف کا تقاضہ تو یہ تھا کہ تم اُس سے اپنا حق طلب کرو، اور جس طرح ممکن ہو حاصل کرو لیکن تم نے ازراہِ شفقت و رحمت اُس کو صاحبِ ثروت ہونے تک ہمت دیدی، یا بالکل معاف کر دیا، تو ایسے موقع پر یہ کہنا کہ ”رحمت بلند ہے انصاف سے“ بالکل درست ہے

عن ابی قتادۃ قال سمعت رسول

صلی اللہ علیہ وسلم یقول من انظر

معصراً اودفع عنه الجحلا اللہ من

کرب يوم القيمة (مسلم) کر دیا اللہ تعالیٰ اُس کو قیامت کے معائب

الحاصل یہ کلمہ اُس وقت صحیح و درست ہے کہ جب ”رحم کرنے والا“ ہی حق انصاف کا بھی مالک ہو پھر وہ اپنے حق انصاف سے نیچے اتر آئے اور ”رحم“ اختیار کر لے، لیکن ایسی جگہ ”رحمت“ کا استعمال جہاں ”حق انصاف“ دوسرے کی ملکیت ہونا جائز و نادرست ہے اور کھلی ہوئی غلطی ہے جیسا کہ گذشتہ ثناوں سے ثابت ہو چکا ہے۔

اقتصاد-میانہ روی

اَلْاَقْتِصَادُ ضَعْفُ الْمَعِيشَةِ (الحديث) میانہ روی نصف معیشہ ہے

”نظر و فکر“ اور ”باریک بینی و دور رسی“ کے ساتھ اعمال کو سنوار لینے کے بعد زندگی کی سعادت و فلاح کے لئے ”اقتصاد“ اور ”میانہ روی“ سے اہم کوئی شے نہیں ہے مثلاً کاشتکار، اپنے پیشہ میں جب ہی کامیاب ہوتا ہے کہ کام سے پہلے اُس کے مستقبل، اور اُس کی ضروریات پر نظر کر لیتا ہے، اور اُسی کے مطابق اپنے کام کا ڈبا بناتا ہے، اور ایک طالب علم جب ہی کامیاب ہو سکتا ہے کہ تعلیم سے پہلے اسکے مستقبل کو دیکھ لے، اور اُس سلسلہ میں جو امتحان و آزمائش ہونے والی ہو اُس کے لئے ہر طرح خود کو مستعد بنائے، اور جس مقصد کو اُس نے سامنے رکھا ہو اپنی زندگی کو اُسی کے مناسب قالب میں ڈھال لے۔

انسان کی ”الی زندگی“ کا بھی یہی حال ہے کہ جب تک شروع ہی سے انجام بینی، باریک بینی اور غور و فکر سے کام لیکر اُس کا ”نظم“ ٹھیک نہ کیا جائے اس وقت تک معیشت کی جانب سے انسان تباہ حال، اور پریشان ہی رہتا ہے۔

”اہل دنیا، مال کے طالب اس لئے نہیں ہوتے کہ وہ ”مال“ ہے بلکہ اس لئے اُس کے خواہشمند ہیں کہ وہ ہماری ”مرغوبات“ کے حصول کا ”ذریعہ“ ہے۔
میل کتاب ہے،

”روپیہ پیہ“ اپنی ذات سے کوئی رغبت کی چیز نہیں ہے، اور مقدار میں پکتے ہوئے ”پوتھ“ سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، اُس کی قدر و قیمت دراصل اُس شے کے اعتبار سے ہی جہیں ”مرغوب“ ہے اور ہم اُس کو دے کر اُسے حاصل کرتے ہیں۔ لیکن انسان کبھی اس کو بھول جاتا ہے ”اور خود روپیہ پیہ کا عاشق بن جاتا، اور اُس کو مرغوبات میں غرق کرنے کی بجائے اُس کے جمع کرنے کا شایق ہو جاتا ہے یہی حال ”طاقت“ اور ”شہرت“ کا ہے کہ ”ان دونوں کی محبت کا باعث وہ زبردست قوت ہے جو ہماری مرغوبات کے حصول میں کام آتی ہے“ اور ہماری ”مرغوبات“ اور ”ان دونوں“ کے درمیان جو زبردست ارتباط اور تعلق ہوا اسی ”ان دونوں کو اس مرتبہ“ پر لا کر کھڑا کیا کہ بغض انسانوں کی نگاہ میں اُس سے زیادہ دوسری کوئی شے مرغوب نہیں رہی۔

درحقیقت ”مال“ اپنی ذات میں نہ اچھا ہے نہ بُرا بلکہ اُس کی اچھائی اور بُرائی اُس کے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ اچھے ہاتھ میں اچھا ہے۔

نعم المال والرجل الصالح ال اچھی چیز ہے بشرطیکہ دو رجل صالح کے ہاتھ میں ہو۔
(المحدث)

اور بُرے ہاتھ میں بُرا۔

لے خلاصہ مذہب منفعۃ از میل

بش عبدالمصالح و المصلحین (بترین ہے وہ شخص جو دوسرے کا غلام ہو)
اس لئے ضروری ہے کہ ہم مال کے استعمال کے فن کو سیکھیں اور اس کے کسب
ترقی کے طریقے معلوم کریں، اسی بنا پر اس کا ”اخلاق“ کے ساتھ بھی بہت بڑا علاقہ ہے،
کیونکہ بہت سے فضائل و رذائل کی بنیاد یہی ”مال“ ہے۔

پس کرم، امانت، احسان، اقتصاد، بخل، طمع، رشوت، اور اسراف، یہ سب
امور انسان کی ”مالی حالت“ ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ بلکہ بعض مرتبہ بغیر مال کے بھی مال
کی وجہ سے بعض فضائل اور رذائل، عالم وجود میں آ جاتے ہیں، مثلاً بسا اوقات مظلوم
بھونٹ بولنے پر مجبور ہو جاتا ہے، اور قرضوں کا بار اُس کو قرضخواہ کے سامنے حیلہ اور
بہانہ تراشنے کی انتہائی ترکیبیں بتا دیتا ہے تاکہ قرضخواہ اپنے مطالبہ میں تاخیر سے کام
لے، یا مثلاً بسا اوقات فقر و محتاجی، طرح طرح کے جرائم کا باعث اور آزادی کے لئے
دشمن بن جاتے ہیں، اور ایسا ہی اس کے برعکس صورتوں میں سمجھے۔

اور دوسرے پیمہ کی پس اندازی، اور پونجی انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت پیدا
کر دیتی ہے کہ کسی طرح وہ دولت و رسوائی کو برداشت نہیں کرتا۔ بہر حال ”میانہ روی“ اخلاق
کی مضبوطی کا سبب، اور حقوق کے مطالبات کی بہتات کا باعث ہوتی ہے۔

لہذا یہ ”حق صریح“ ہے کہ تدبیر مال، اور ”حسن تصرف“ کو اخلاقِ فاضلہ کی
بنیادوں میں سے اہم بنیاد قرار دیا جائے۔ اسی لئے ماہرین نے ”تدبیر مال“ اور ترقی
ثروت، وغیرہ مالیات سے متعلق مضامین پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مگر یہاں
مالیات کے متعلق صرف اس ہی پہلو سے بحث کی جائے گی۔ جو اخلاقی مباحث سے
وابستہ ہے۔

ہر ایک انسان کو اپنی زندگی میں خطرات و مصائب کا مقابلہ کرنا پڑتا ہو خواہ وہ امراض کی آفت ہو آگ لگنے کی مصیبت ہو یا معزولی عمدہ کی آفت ہو، وغیرہ وغیرہ۔ لہذا اس بس ضروری ہے کہ ہم اپنی ”پونجی“ میں سے کچھ پس انداز کرتے رہیں تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے، اور اس کی وجہ سے ہم اپنے نفس کو قرض کی مصیبت یا ذلت و رسوائی سے محفوظ رکھ سکیں،

اسی طرح کبھی انسان کے پیش نظر اپنی موجودہ زندگی کو علاوہ زندگی کی بعض اعلیٰ اغراض بھی ہوتی ہیں مگر وہ مال کے پس انداز کئے بغیر ان تک نہیں پہنچ سکتا۔
پس حسب ذیل قواعد ایسے ابتدائی قواعد ہیں جن کی رعایت استعمال مال میں از بس ضروری ہے۔

(۱) جب ہم چیزوں کے ”اندوختہ“ کا ارادہ کریں تو ہمارے ذمہ فرض ہے کہ ہم ”کمائی“ پر ”ضروری“ کو مقدم کریں، اس لئے یہ صحیح بات نہ ہوگی کہ ہم اور ہمارے اہل و عیال کو طعام و لباس میں محتاج ہوں بائیں ہمہ ہم ”ولیمہ“ ضرور کریں اور جو طرح کے کمرہ کی ضروریات تیار ہونے سے پہلے ہم کمرہ نہیں سجاتے، اسی طرح پیسہ پاس نہ ہونے یا ضروریات روزمرہ سے فاضل نہ ہونے کی صورت میں جشنِ شادی و ولیمہ کیوں کریں؟

(۲) یہ درست نہیں ہے کہ جو چیز ہم کو فائدہ نہ پہنچائے بلکہ نقصان رساں ہو ہم اس پر کچھ بھی خرچ کریں، پس سگرٹ پینا، حقہ پینا، اور نشہ کی چیزیں استعمال کرنا ہماری صحت کے لئے ایسی مضر ہیں کہ بڑھاپے کی زندگی کیلئے ہم کو ان کی تمام مضرتیں آج بھی محسوس ہوتی ہیں اور اس وقت کی لذت کے مقابلہ میں اس وقت کی تکلیف بہت زیادہ مصیبت کا باعث بنتی ہو
(۳) ایسی چیز کا ”اندوختہ“ نا درست ہے کہ وہ ہم کو تو فائدہ مند ہو، لیکن دوسروں

کے حق میں بہت زیادہ مفرت رساں ہو، پس اگر کوئی ٹٹے ایک شہر میں کم رہ جائے جیسے پٹرول یا گیہوں وغیرہ تو یہ جائز نہیں کہ ہم اپنی ضروری حاجت سے زیادہ اُن کی خرید کریں، اگرچہ ہماری مالی حالت زیادہ خریداری کے لئے موقعہ بھی بہم پہنچاتی ہو، اس لئے کہ ہمارا اپنی حاجت سے زیادہ خرید کرنا قوم کے دوسرے افراد کو ضرورت کے مطابق خریدنے کا بھی موقعہ باقی نہ چھوڑے گا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم کا ارشاد ہے کہ
المحتكس ملعون (بخاری) احتکار کرنا (الامتنان) کا سبب بننے والا ملعون

اسی طرح اگر ”ٹریوے“ کے مزدوروں نے ہڑتال کر دی، اور ہم یقین رکھتے ہیں کہ وہ اس ”ہڑتال“ میں حق پر ہیں تو ہمیں یہ جائز نہیں ہے کہ اگر کمپنی نے کچھ گاڑیوں کے چلائے کا انتظام کر دیا ہے تو ہم ٹریوے کی اُن گاڑیوں میں بیٹھنے لگیں، اس لئے کہ ایسا کرنے سے اُن مزدوروں کی حق تلفی ہوگی جن کی ہڑتال مبنی بر انصاف ہے۔

(۴) ہم پر فرض ہے کہ ہم اپنی ”آمدنی“ اور ”خرچ“ کو گہری نظر سے دیکھیں اور انسان، اپنے نفس کو ہرگز اس کا موقع نہ دے کہ وہ آمدنی سے زیادہ خرچ کرنے کا خوگر ہو۔ اس لئے کہ وہ اس حالت میں دوسرے کی آمدنی پر اپنی زندگی کو چلائے گا اور اگر وہ یہی چال چلتا رہا تو زیادہ زمانہ نہ گزرے گا کہ وہ قرض کے بار میں دب جائیگا، اور پھر وہ ایسی مصیبت میں پھنس جائیگا کہ جس سے گلو خلاصی سخت دشوار ہو جائیگی، بلکہ یہ بھی صحیح طریقہ نہیں ہے کہ بعض خصوصی حالات کے علاوہ خرچ، آمدنی کے مساوی ہو، خصوصی حالات چھوڑ کر باقی حالات میں ہمیشہ آمدنی میں سے ضرور کچھ پس انداز کرنا چاہئے۔

”اقتصاد محمود“ کا مطالبہ تو یہ ہے انسان کی زندگی فصولِ خرچ، اور تنگ مالی کے

”درمیان“ رہنی چاہئے، پس جو سرمایہ دار اپنی دولت میں سے مناد عامہ مثلاً شفا خانوں، اور مدرسوں وغیرہ میں خرچ نہیں کرتے اور وہ مال کو پوری محبت دلی عشق کے ساتھ جمع رکھتے ہیں، اور اُس کے جمع ہونے سے خوش اور خرچ ہونے سے رنجیدہ ہوتے ہیں، ”وہ بخل ہیں اُن کو میانہ رو“ نہیں کہہ سکتے۔

وتمجون المال حبا جمًا تم مال کو پسے عشق اور المانہ محبت کیساتھ بھری رکھتی ہو
یہ اقتصاد سے آگے بخل اور کجوسی تک پہنچ گئے، اور انھوں نے مال کے جمع کرنے کو ”مقصد“ بنالیا۔ حالانکہ یہ فرد اور قوم کی فلاح و بہبود کا فقط ایک ذریعہ ہے اسی طرح انہی قوم میں ”اسراف“ کی عادت بھی ”قوم“ کی تباہی و بربادی کا باعث ہے خصوصاً منشی اشیاء پر صرف کرنے سے اُن کا جو حال بنتا ہے دوسروں کے لئے باعث صدمہ و عبرت ہے، اور اگر یہ مال جو ان خرافات میں خرچ ہوتا ہے فسادہ مند امور پر خرچ کیا جائے تو کس قدر عظیم فائے حاصل ہوں، اور صاحب مال کی زندگی بھی صدمہ و عورت سے معزز بن جاتے۔

اور اس مضرت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو مال ان خرافات میں خرچ ہو رہا ہے وہ بیشتر قوم کے ان غریبوں کی جیب سے نکل کر جاتا ہے جو ضروریات زندگی میں ہر طرح عاجز و ناتوان ہیں، اور اس پر طرہ یہ کہ جب نیشات کا استعمال زیادہ ہونے لگتا ہے تو اُس قوم میں امراض اور اموات کی بھی کثرت ہو جاتی ہے، اور ان سب باتوں کا نتیجہ قوم کے عظیم اُشان خسارہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

قرض وجوے کے نقصانات | شاید یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ انسان کے ”مالی شعبہ“ میں

”قرض“ اور ”جوے“ سے زیادہ نقصان دہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے قرض کی سبب بڑی مضرت تو یہ ہے کہ انسان کی آبرو اور عزت ہر وقت خطرہ میں رہتی ہے، اور زندگی

کی فلاح و مسرت، اور اس کا اطمینان جاتا رہتا ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی اس کی بہت سی مضرتیں ہیں؛ مثلاً
 (۱) اتنا درستی پر اس کا یہ بُرا اثر پڑتا ہے کہ فکر اور دل کی پریشانی دونوں قرض
 کے ساتھ ساتھ آتے ہیں۔

(۲) کنبہ میں جو افراد اس سے بری ہیں اُن افراد پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔

(۳) کبھی کسی کا مقروض ہونا دوسروں کے اعمال اور زندگی کو برا کر دیتا ہے
 مثلاً اگر مقروض ”دیوالیہ“ ہو گیا تو اس کا خراب اثر قرض دینے والے کی تجارت پر
 بھی پڑے گا۔

(۴) اگر قرضخواہوں کا ہجوم ہو اور مقروض کا حال تنگ، تو بے اوقات یہ کیفیت
 مقروض کو خیانت، جھوٹ، رشوت دہی، وغیرہ جیسے مذموم اعمال پر مجبور کر دیتی ہے
 اور کبھی ”قرض“ کا سبب بعض وہ ”عوارض“ ہوتے ہیں جو بیشتر انسان کی زندگی
 میں پیش آتے رہتے ہیں، مثلاً مرض، یا ملازمت و عہدہ سے برطرفی، وغیرہ، اور اسباب
 قرض میں سے یہ ”اہم سبب“ ہے۔ اس لئے کہ یہ عوارض انسان کی اپنی طاقت سے
 باہر ہیں، اگرچہ ”صاحب قرض“ ان حالات میں بھی ”ملاست“ سے بری نہیں کیا جاسکتا
 اس لئے کہ اگر اُس کو یہ قدرت تھی کہ ”وسعت“ کے زمانہ میں وہ آج کے لئے پس انداز
 کر سکتا تھا تو کیوں اُس نے ایسا نہیں کیا۔

اور بے اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جس وجہ سے ہم قرض لے رہے ہیں اُس ”وجہ“
 کا انداد ہماری قدرت میں تھا، اور ہم میں یہ استطاعت تھی کہ ہم اُس سے محفوظ رہ سکتے
 مگر ہم نے انداد نہ کیا مثلاً عموماً قرضخواہوں کو دیکھا جاتا ہے کہ اُن کے قرض لینے کا باعث

اس بات سے ”بے خبری“ ہے کہ اُن کی آمدنی اور خرچ کے درمیان کیا نسبت ہو، اور اُن کو اس طرف مطلق توجہ نہیں ہوتی کہ وہ کیا کمارہے ہیں، اور کیا خرچ کر رہے ہیں اور اگر وہ کچھ خریدتے ہیں تو قطعاً اس سے نادانگہ ہوتے ہیں کہ اُن کی مالیت اس خریداری کے بار کو برداشت بھی کر لگی یا نہیں؟ ہاں جب حساب کا وقت آتا ہے تب ان کو پتہ چلتا ہے کہ وہ قرض کے بار میں دب گئے ہیں، اور اُس سے گلوغلا صی بہت دشوار ہے اور اسی قبیل سے بجا رفاہیت، اور خوش عیشی ہے یہ بھی انسان کو اکثر مقروض بنادیتی ہے، اصحاب ثروت و نعمت ہر وقت اسی فکر میں گزارتے ہیں کہ چاہے طاقت نہ ہو مگر ہر قسم کی نعمت مہیا ہونی چاہیے، اور ہمہ وقت اسی لالچ میں بسر کرتے ہیں کہ زندگی کے ہر ایک مرحلہ میں لذت و نعمت فراواں ہو، اور ہر طریقہ سے سرور و کیف حاصل ہو، اور وہ بالکل مجبور ہوتے ہیں کہ اپنی خواہشوں پر ضبط و کنٹرول کریں، اور آخر کار مقروض ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اس لئے ازل سے ضروری ہے کہ ہم خود کو اس کا عادی بنائیں کہ لذتوں اور نعمتوں کے حصول میں اسراف اور فضول خرچی نہ برتیں، اور عیش میں توسل اور میسر و می کو پسندیدہ سمجھیں۔

والنفس را غتہ اذا رغبتہا و اذا تردد الى قليل تقنع

نفس کی خواہشات اگر بڑھانا چاہو تو بڑھتی جائیگی اور اگر اسکو تھوڑے

کا عادی بناؤ گے تو وہ قناعت پر راضی ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی تکبر و شجی اور حیثیت سے زیادہ نمائش کا شوق، انسان کو قرض پر آمادہ کر دیتے ہیں، اور یہ ایک قسم کا علی جھونٹ ہے جس سے بچنا ہمارا اولین

فرض ہے۔

جوا | قرض کے اہم اسباب میں سے ایک سبب ”قمار“ اور ”جوا“ ہے اور اُس کے نقصانات اور مضرتوں کے لئے اُن مشاہدات اور تجربات کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے جو صبح سے شام تک ہمارے سامنے ہیں کہ اس کی بدولت ہزاروں آباد مکان تباہ و برباد ہو گئے۔ اور متول خاندان، پیسہ پیسہ کو محتاج ہو گئے، اور بڑے بڑے ذمی و جاہت لوگوں کی عزت و آبرو خاک میں مل گئی، اور اس پر پستہ یہ کہ قمار بازوں کی ”عملی زندگی“ اس درجہ تباہ و برباد ہو جاتی ہے کہ پھر وہ کسی کام کو حسن و خوبی کے ساتھ کرنے کے قابل ہی نہیں رہتے۔

اور جو شخص اس ”امید“ میں ہے کہ اُس کو ایک ”کھیل“ سے بٹیا ردولت حاصل ہو جائے، اور وہ اُس تکلیف، اور محنت شاقہ سے گھبرا تا ہے جو صحیح اصول کے ذریعہ تجارت میں برداشت کی جاتی اور اُس سے قلیل نفع پیدا کیا جاتا ہے، تو اس کو یہ سوچنا چاہئے کہ ”جوئے کی یہ دولت“ دوسرے چند انسانوں کو ”بر باد“ کر کے حاصل ہوتی ہے، اور جماعت کی ہلاکت پر وہ اپنی تعمیر کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ”مذہب“ نے اس طریقہ کو ناپسند کیا، اور اس پر نفرت ظاہر کی ہے اور اسی لئے اس قسم کے ”کاروبار کو“ حلال نہیں کیا گیا، کیونکہ ایک ”اجیر“ (مزدور) اپنے کام کی اس لئے ”اجرت“ لیتا ہے کہ وہ اُس کے عیوض میں ”موجر“ کو کام لینے والے کو اپنی ”محنت“ سے فائدہ پہنچاتا ہے، اور بیع کرنے والا ”خریدار“ کو نقد کے عیوض ”چیز“ دیتا ہے اور اسی طرح ان دونوں کے درمیان ”لینا“، ”دینا“، ہوتا ہے، لیکن ”جوا“ اور ”قمار“ میں ایک شخص کو خالص نقصان پہنچا کر دوسرے

کو نفع پہنچا ہے، اور جس قدر اُس کو نقصان ہوتا ہے، اُسی مقدار میں دوسرے کو نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور ”قمار باز“ کی یہ سچی ہوتی ہے کہ دوسرے کو تباہ و برباد کر دے پس اس سے جو اخلاقی نقصان پہنچتا اور جماعتی نظام تباہ و برباد ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں قرآن عزیز میں اس کی حرمت کا جو قانون ہے اس میں اس عمل شنیع کو اسی لئے کارِ شیطان بتایا گیا ہے۔

انما الخمر والمیسر والالصاب بلاشبہ شراب اور جوا، اور بت اور پانے
والا ذلالمرج من عمل الشیطان یہ سب گندہ کار شیطان میں سے ہیں سو
فاجتنبوا (مائدہ) تم کو چاہئے کہ اس کے پاس تک نہ پہنچلو۔

وقت کی حفاظت

”وقت“ مال ہی کی طرح ”پونجی“ ہے اس لئے دونوں میں ”میانہ روی“ اور ”تدبیر استعمال“ ضروری بات ہے، اور مال کو تو ”جمع“ اور ”ذخیرہ“ بھی کر سکتے ہیں لیکن ”وقت“ اور ”زمانہ“ کے لئے یہ بھی ممکن نہیں،

زمانہ اور وقت کی قدر و قیمت کسی طرح بیش قیمت مال سے کم نہیں ہے، دونوں کی قدر و قیمت کا مدار اُس کا بر محل خرچ، اور اچھے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ نیکل جو اپنے مال کو ”توت لایوت“ سے زیادہ خرچ نہیں کرتا اور اصل ”فقیر“ ہے یا اُس جیسا ہے جس کے پاس ”کھوٹی پونجی“ ہو۔ اسی طرح جو شخص اپنے وقت کو اپنی اور اپنی جماعت کی سعادت و بہبود میں خرچ نہ کرے اُس کی عمر بھی ایک کھوٹی پونجی ہے۔

بلاشبہ ہم ایک محدود زندگی رکھتے ہیں، لیکن ہمارا یہ چکر ایک خاص نظم جاری ہو اور ایک کا دوسرے سے ٹکرا جانا ناممکن ہے، پھر زندگی بھی چند حصوں پر تقسیم ہے، بچپن، جوانی اور بڑھاپا اور ہر حصہ اپنا خاص عمل رکھتا ہے جو دوسرے حصہ میں غیر مناسب ہے، جیسا کہ بے وقت زراعت نہیں ہو سکتی، یا غیر وقت میں نامناسب ہے، اور پھر زندگی چند روزہ ہے اور جب موت کا وقت آجائے گا تو پھر اُس سے مفر کہاں؟ اور کیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں، بچپن گیا تو اب کہاں؟ جوانی ختم ہو گئی تو یہ ہمارا گئی۔

پس جبکہ یہ ”محدود“ شے ہے اور اُس میں کمی زیادتی ممکن نہیں، اور اُسکی قدر قیمت حسن استعمال پر موقوف، تو از بس ضروری ہے کہ ہم اس کی پوری طرح حفاظت کریں اور اُس کو بہتر سے بہتر طریقہ پر استعمال کریں۔

اور ”وقت“ کی حفاظت، اور اُس سے نفع کی صورت، ایک طریقہ کے سوا اور کسی طرح ممکن نہیں۔ اور وہ یہ کہ زندگی کا مقصد وحید صرف ”پسندیدہ اخلاق“ ہوں اور پھر اُس کے لئے زندگی کے تمام ”وقت“ کو صرف کر دیا جائے۔ اسلئے کہ انسان کے ضیاع وقت کے دو اسباب ہوتے ہیں ایک یہ کہ انسان کی کوئی غرض و غایت نہ ہو جس کیلئے وہ سعی کرے، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ارشادِ گرامی ہے۔

میں اس بات کو بہت محبوب سمجھتا ہوں کہ تم میں سے کوئی لایعنی زندگی بسر کرے نہ دنیا کے لئے کوئی عمل کرے نہ آخرت کے لئے۔

لہذا اُس پڑھنے والے کا وقت کس قدر ضائع ہے جو ہاتھ میں تو کتاب لئے ہوئے ہے اور اُس کے سامنے کوئی معین غرض نہیں ہے، مثلاً کوئی ”خاص موضوع“ یا کُلّی خاص مسئلہ کی تحقیق، اور اُس آدمی کو کس قدر تکلیف ہوتی ہے جو چل رہا ہے اور نہیں جانتا کہ

اُس کے سفر کی غرض و غایت کیا ہے کبھی ایک سڑک سے دوسری سڑک پر چل نکلا اور کبھی ایک دکان سے دوسری دکان کی طرف رُخ کر دیا۔

اور اگر انسان کے سامنے غایت و غرض متعین ہوتی ہے تو وہ تھوڑے سی وقت میں زیادہ سے زیادہ کام کر لیتا ہے، اور انسان کو سیدھی راہ پر لگا دیتا ہے۔

اور اگر اُس کے سامنے متعدد امور ایک دوسرے کے مقابل آجائیں تو سوچ کر اُن کا انتخاب کر لینا چاہئے جو اُس کی ”غرض“ کے لئے مفید ہوں، اور جو اُس سے جوڑ نہ کھاتے ہوں اُن سے بچنا چاہئے۔

اور جو لوگ اپنی غرض کو متعین نہیں کرتے تو اُن پر ”وقت“ اس طرح گزر جاتا ہے جس طرح ”اینٹ پتھر“ پر در ایسے اشخاص سے کوئی بہتر کام یا عظیم الشان کام شاید ہی انجام پاتا ہو۔ بے مقصد انسان کی مثال اُس کشتی کی سی ہے جو بغیر کسی سبب کے موجوں میں پھٹری کھاتی پھرتی ہے۔

اور یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو کثیر الاشغال ہوتے ہیں اُن کے وقت میں بھی وسعت و برکت ہوتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے سامنے مقصد ہوتا ہے اور وہ اپنے وقت کو تردد و انتشار میں نہیں گزارتے، اور وہ محل اور موقع کے ہاتھوں میں گنبد کی طرح نہیں ہوتے کہ جس طرح وہ چاہیں اُن کے ساتھ کھیلیں بلکہ وہ اپنے لئے خود اسباب و مواقع پیدا کرتے، اور اپنی زندگی کی اغراض کے مطابق اُن میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

(۲) انسان کے ضیاعِ وقت کی دوسری شکل یہ ہے کہ اُس کے سامنے غرض و غایت تو متعین ہے لیکن وہ اس مقصد کے حق میں خلص اور سچا نہیں ہے، اس لئے نہ

اُس تک پہنچنے کے لئے ٹھیک جدوجہد کرنا ہے اور نہ ایسے کام کو انجام دیتا ہے جو اُس کے مقصد کے مطابق ہوں۔

غرض کامیاب نہ ہونا اور مقصد کو حق میں غلصہ نہ ہونا، یہی وہ دو چور ہیں جو دقت کی چوری کرتے، اور اُس کے فائدہ کو برباد کرتے ہیں۔

اور ان دونوں دشمنوں کے وجود سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ ”فرض منہی میں تاخیر، اور عمل کے لئے جو محدود وقت ہے اُس کی حفاظت سے بے پرواہی، اور پیہم جدوجہد سے بیزاری ہیں، پس ابتداء میں سے چند منٹ کی تاخیر کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ عمل کے وقت میں سے اُس قدر منٹ ضائع کر دئے گئے۔

اور اس کے دو نتیجے ظاہر ہوں گے: یا تو کام میں جلد بازی کرنا پڑے گی، اور سوچ بچار کو چھوڑنا پڑے گا تاکہ ضائع شدہ وقت کی تلافی ہو سکے اور یا پھر اُن اوقات پر دوجہ دوسرے فرائض کے لئے مقرر ہیں، دست درازی کرنی ہوگی۔ اور اس ضمن میں کسی کام کو اُس کے اپنے وقت سے ٹال کر کرنا بھی آجاتا ہے، پس ٹالنا ہو اکام اول تو ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اُس عہدگی، اور استواری کے ساتھ نہیں ہوتا جس طرح کہ اپنے وقت کے اندر ہو سکتا تھا۔

اور دقت کی حفاظت کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان مسلسل کام میں ہی مصروف ہے اور کسی وقت آرام نہ حاصل کرے، بلکہ مطالبہ یہ ہے کہ راحت و فراغت کے وقت کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وہ عملی جدوجہد کے لئے زیادہ قوی اور ترقی باز بنادے۔ پس اگر راحت و فراغت کے وقت کو سستی، اور کاہلی میں صرف کر دیا جائے تو اس طرح ہم اُس وقت سے نہ کوئی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اور نہ عمل میں ہم کو اُس سے کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے، اس کے

برعکس اگر اس وقت کو تفریح، اور ورزشی دوڑ و صوب، یا چلنے کی مشق میں صرف کیا جائے تو بلاشبہ یہ ہمارے عمل کی زندگی میں فائدہ مند ثابت ہوگا، اور اس بذریعہ سو ہم ایسی قوت و طاقت حاصل کر لیں گے کہ اُس سواپنی غایت و غرض کے لئے خدمت لے سکیں، اور اسی کو ”دقت کا تحفظ“ اور ”دقت کا اقتصاد“ کہتے ہیں۔

زمانہ اور وقت انسان کے لئے ایک جنس خام کی طرح ہے جیسا کہ خام لکڑی ”ٹڑھی“ کے ہاتھ میں یا خام لہو ہمارے ہاتھ میں! ان میں سے ہر ایک کا دیگر مختار ہے کہ اپنی حدود جد کے ساتھ لکڑی اور لہو سے ”عمدہ اثیار“ تیار کرے یا ان کو بیکار چھوڑ کر برباد کر دے۔ اور اس اصول پر کہ زندگی کی ”قدر و قیمت کا پہچاننا“ اوقات انسانیت سے ہے ہم پر فرض ہے کہ اپنے اوقات کو ان امور میں صرف کریں جو ہمارے مقام مد سے مطابقت رکھتے ہوں۔ اور وقت سے فائدہ اٹھانے میں جوئے ”غرض و غایت کے تعین کے بعد مدد دے سکتی ہے“ وہ حسب ذیل دو باتوں کا صحیح علم ہے۔

(۱) ہم عمل کو کس طرح شروع کریں۔

(۲) اور کس طرح اُس میں لگے رہیں کہ اُس کو پورا کر دیں۔

شاید اس سے زیادہ دشوار کوئی بات نہ ہو کہ انسان یہ معلوم کرے کہ وہ اپنے عمل کو کس طرح شروع کرے اسی لئے اُسکے دقت کا ایک بڑا حصہ اسی کے سوچنے میں گزر جاتا ہے، اکثر طلبہ کو یہ پیش آتا ہے کہ جب وہ اپنے اسباق کا دور کرنا چاہتے ہیں تو سوچتے رہتے ہیں کہ کس طرح شروع کریں، وہ سوچتے ہیں کہ پہلے ریاضی کے مسئلہ کو شروع کریں اور پھر جب وہ مشکل نظر آتا ہے تو اور کسی مضمون کو شروع کرتے ہیں اور اس طرح ایک کافی غرصہ لگا دیتے ہیں اس میں اس قدر اور اضافہ کر نیچے کہ کسی نئے کی ابتداء مادہ اس لئے دشوار ہوتی ہے

کہ ابھی شق کی نوبت نہ آئی ہوتی، یا اس لئے یک نحت "لذیذ آرام" سے محنت طلب عمل کی جانب منتقل ہونا پڑتا ہے۔

بہر حال جو شخص ان ہر دو امور کو جس قدر جلد حل کر لیتا ہے اُسی قدر وہ اپنے قیمتی وقت سے زیادہ فائدہ اٹھا لیتا ہے۔

پہلی بات کا علاج | اس بات کا علاج یہ کہ کس طرح شروع کرے، یہ ہو کہ عمل سے پہلے سوچے کہ زیر بحث چیزوں میں کس چیز کو "شرع کرنے میں"، زیادہ اہمیت ہے، اور اُس کی ترجیح کے اسباب کا مطالعہ کرے پھر جس شے کو اُس کے بعد ہونا چاہئے حسب مراتب اُن کے درمیان ترتیب قائم کرتا جائے اس کے بعد عمل کے لئے ایسا پختہ ارادہ کرے جس میں تردد کا ادنیٰ سا بھی شائبہ باقی نہ رہے، اور جب دشواریاں اُس کے مقابلہ میں آئیں تو نفس امارا مضبوط ہے کہ اس "ارادہ" میں ادنیٰ سا بھی تغیر پیدا نہ ہو سکے، =

اور اگر اُس کو کبھی یہ خطرہ پیش آئے کہ "کام کا شروع کرنا"، اس کے لئے بہت دشوار ہے اور اُس کا نفس دشواریوں کے مقابلہ میں ثابت نہ رہ سکے گا، تو اس کے لئے مفید نثر یہ ہو کہ وہ ایسی کتاب کا ایک باب مطالعہ کرے جو اُس کو عمل پر بہادر بناتا، اور سعی عمل کے لئے مرد میدان بننے کی ترغیب دیتا ہو، یا ایسے اشعار پڑھے جو جدوجہد پر آمادہ کرتے، اور قلب میں سرور و نشاط پیدا کر کے عمل کے لئے شجاع بناتے ہوں، یا اپنے ذہن میں ایسا نقشہ کھینچے جو اُس کے سامنے سستی اور جستی کے نتائج و انجام کو پیش کرتا ہو، یا ایسے "بہادر" انشخاص اور نمایاں ہستیوں کے واقعات کو یاد کرے جنہوں نے سہمی بہیم اور علیٰ مسلسل کے ذریعہ بڑے بڑے کار نمایاں انجام دیئے ہوں، اور جن کی زندگیاں "کمالات کا مرکز" ثابت ہوئی ہوں،

انسان کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جب کسی کام کو شروع کرے تو پوری توجہ و اہتمام

سے اُس کو انجام دے، اور شور و ہنگاموں کے مقامات سے دور ایسی جگہ ہے جہاں ایسے مناظر نہ ہوں جو اُس کے کام سے بے پردہ کر دیں، اور نہ اُن میں ایسی دُحسپایاں ہوں جو اُس کے عمل میں رکاوٹ کا باعث ہوں۔

دوسری بات کا علاج | پس اگر اُس نے اس طرح کام شروع کر دیا تو اُس نے کامیابی کا ایک کافی حصہ طے کر لیا، اس کے بعد اس کا فرض ہے کہ اُس میں لگا رہے، اور عزم قوی اور مضبوط ارادہ کے ساتھ لگا رہے۔ اور انسان اُس عمل کے لئے ”باہمت“ رہتا ہے جو اُس کے نفس کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو، اور اُس کے قلب کے رجحانات کے موافق ہو، یعنی اُس میں اُسکے کرنے کے لئے استعداد اور جہان طبع موجود ہو، اور اُس کو سود مند سمجھتا، اور اُس سے غلطوٹ ہوتا ہو کیونکہ اکثر ”ناکامی“ اور ”طال“ کے اسباب ”عمل“ کے اس ”غلط انتخاب“ ہی کی بدولت پیش آتے ہیں۔

فراغت کے اوقات | اپنے ”خالی“ اور ”فارغ“ وقت کا عمدہ استعمال بھی زندگی کے اُن اہم مسائل میں سے ہے جس کی طرف توجہ اور فکر و غور کی ضرورت ہے، اس لئے کہ اس عدم توجہ کی بنا پر ہماری عمر کا اکثر حصہ یوں ہی برباد جاتا ہے، اور ہم کو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ فراغت کے اوقات کو کس طرح گزاریں۔

لڑکے عموماً اُس وقت کو ”گلی کوچوں“ اور ”بازاروں“ میں گھوم پھر کر گنوا دیتے ہیں، جوان اور بوڑھے تو وہ، یا چاروشی، کے اُن مقامات میں گزار دیتے ہیں جہاں نہ صفا ہوا کا گذر، نہ خوشگوار منظر، اور نہ کوئی بدنی یا عقلی ورزش کا سامان میسر اُن کا بہت زیادہ وقت لا طائل باتوں، اور غیر مفید کھیلوں میں ختم ہو جاتا ہے گویا اس طرح ”وقت کو برباد“ کرنا مقصود ہوتا ہے، حالانکہ ”کام“ کے اوقات پر اس کا بہت بُرا اثر پڑتا ہے، اس لئے کہ جو

شخص اپنی تفریح کی زندگی سے نا آشنا ہے وہ ”کام کی زندگی“ سے بھی بے برہہ ہی رہتا ہے۔ یہ کننا بجانہ ہو گا کہ اس ”بربادی اوقات کا سب سے بڑا سبب غالباً ”قوم“ اور ”حکومت“ کا عدم تعاون اور غفلت ہے کہ انہوں نے مختلف ”محلوں“ میں جہانی ورزشوں کے لئے جلسیں قائم نہیں کیں، پس اکثر محلوں اور قبیلوں میں ”پارک“ یا ”اخلاقی سوسائٹی“ نہیں پائی جاتی جن میں وہ تفریحی مشاغل کر سکیں، اس لئے ان کے سامنے ”ٹرک“ اور ”قوہ خانہ“ کے علاوہ دوسرا کوئی منظر ہی نہیں ہے۔

”حکومت“ اور ”قوم“ کا بہت بڑا فرض ہے کہ وہ افراد قوم کے لئے ”تفریحی اخلاقی مجالس“، ”باغات و پارک“، ”مکاتب و مدارس“ اور ”لائبریریاں“ ہر محلہ اور ہر قبیلہ میں قائم کرے۔

یہ بات کبھی فراموش نہ کرنی چاہئے کہ ”قوم“ میں جہالت اور صحیح تربیت کا فقدان اس کے ذوق کو خراب اور تباہ کر دیا کرتے ہیں، اور یہی سبب ہے کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ ایک ”محلہ“ یا ”شہر“ میں قوہ خانہ، باغ، پارک، لائبریری، تفریح گاہ سب موجود ہیں مگر اس کے باوجود صرف ”قوہ خانہ“، ”ہوٹل“ یا سینما جیسے فضول مقامات زائرین سے آباد ہیں اور باقی تمام مقامات خالی ہیں یا ان میں خال خال آدمی نظر آتے ہیں۔

اس کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ہماری گھریلو زندگی اس قدر خراب ہو گئی ہے کہ مردوں کو گھر کے نام سے دشت ہوتی ہے اور وہ وقت گزارنے کے لئے یونہی پڑے پھرتے ہیں۔ حالانکہ عام مجالس کے مقابلہ میں کہ جہاں وہ وقت گزارتے ہیں، باعزت اور ہر طرح قابل احترام یہی ”گھر کی زندگی“ ہے۔ اور اس گھریلو زندگی کی خرابی کا بڑا سبب ”افلاس و فقری، اور زلزلہ کے باہمی حقوق اور دینی و دنیوی علوم سے جہالت ہے۔ ان ہی دونوں قسم کی جہالت نے

اس پاک زندگی کو تباہ و برباد کر دیا ہے۔

فرصت کے اوقات کو (۱) سب سے پہلی چیز جس میں فرصت کا وقت گزارنا چاہئے کس طرح گزارے؟ کھلی فضا، صاف ہوا، میں مختلف قسم کی ورزشی تفریکیں ہیں اس لئے کہ یہ تندرستی کو بڑھاتیں، نفس انسانی کو تروتازہ بناتیں، اور اُس کو مدد ملے، کاشائت کرتی ہیں۔

(۲) کتاب - فرصت کے بعض اوقات میں ”کتاب“ بھی انسان کے لئے ایک عمدہ ریاضت ہے، اور اس میں مزدور، نوکر پیشہ، طبیب، اور مندس وغیرہ سب برابر ہیں، کتاب ایک بہترین دوست اور رفیق ہے اس لئے ازل سے ضروری ہے کہ ہر ”خلعہ“ میں کتب خانہ اور ”لابریری“ ہونا چاہئے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ہم یہ سیکھیں کہ ”کتاب کا مطالعہ“ کس طرح کرنا چاہئے؟ کیونکہ اس کے سیکھے بغیر کتاب پڑھنے کا فائدہ ضائع ہو جاتا ہے، اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہم کتاب کے پسند کرنے میں فکر و سوچ سے کام لیں یا کسی صاحب الرائے کی رہنمائی حاصل کریں، پس جب اس مرحلہ کو پورا کر لیں اور اُس کو پڑھنا شروع کر دیں تو اب ہم کو اُسے چھوڑنا نہ چاہئے، اور مشکلات اور تھکن کی پرواہ کئے بغیر اُس کے مطالعہ میں مصروف رہنا چاہئے حتیٰ کہ ہم اس کو ختم کر لیں۔

اور ایک صفحہ سے اُس وقت تک دوسرے صفحہ کی طرف متوجہ نہیں ہونا چاہئے جب تک کہ ہم اُس کے مضمون کو دل نشین نہ کر لیں، اور ہماری عقل اُس کو ہضم کر کے اپنی ملک نہ بنالے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

تم کو علم کا گنجان اور اُس کے لئے صاحب عقل و فہم ہونا چاہئے محض ناقل و راوی نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ علم کا ہر ایک دانہ دلفییدہ تو راوی ہی بن سکتا ہے لیکن ہر ایک راوی

دناقل اُس روایت کے فہم و معنی کا حامل نہیں ہو سکتا۔

اور ایک دانا کا مشہور قول ہے کہ

علم اُس وقت تک اپنا ایک حصہ بھی کسی کو عطا نہیں کرتا جب تک حاصل کرنے والا

اپنا سب کچھ اُس کے حاصل کرنے میں قربان نہ کر دے۔

اور روشن کتاب ہے۔

کبھی تم انگلستان کے تمام کتب خانوں کو پڑھ ڈالو گے مگر اس کے بعد جیسے نئے دیے

ہی رہو گے گویا کچھ پڑھا ہی نہیں، لیکن اگر دس صفحات بھی غور سے کسی اچھی کتاب سے

پڑھ لو گے تو کسی نہ کسی درجہ میں ”متعلم“ کہلا سکو گے۔

اور ”چون لوک“ کا قول ہے۔

زیادہ پڑھنا مفید نہیں ہے، بلکہ پڑھے ہوئے کو سمجھ کر عقل بڑھانا اہل شے ہے

بس جو کچھ ہم پڑھتے ہیں اُس میں فکر و غور، اُسکو ہمارے نفس کا جزو بنادیتے ہیں۔ ہماری نظر

بھی اسی کی متقاضی ہے کہ ہم نظر و فکر سے کام لیں اور یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اپنے

نفس کو زیادہ معلومات سے ثقیل کر کے بے مزہ بنادیں اس لئے کہ جو چیز ہم چاہ سکیں

اور ہضم نہ کر سکیں، وہ ہماری غذا نہیں بن سکتی اور نہ وہ ہماری قوت کا باعث ہو سکتی ہے

(۳) اخبارات و رسائل۔ فرصت کا کچھ وقت اخبارات کے مطالعہ میں صرف ہونا چاہیو

اور یہ صرف اوقات کے ابواب میں سوا یک بہتر ”باب“ ہے۔ ”اخبارات“ انکار و حوادث

سے مطلع کرتے، اور عقل و شعور میں تیزی پیدا کرتے ہیں، اُن ہی کی بدولت، انسان روزمرہ کی

زندگی پر عبور کرتا اور اپنے گرد و پیش سے باخبر رہتا ہے تاہم اُن کا اس قدر عاشق نہ ہونا چاہئے

کہ اُن کے مطالعہ میں دوسرے فرائض سے بھی غافل ہو جائے۔

(۵) اوقاتِ فرصت میں دوسری مشغولیتوں کے علاوہ ایک بہترین مشغلہ یہ ہے کہ انسان کسی مفید کام کا "عاشق" و شیدائی بن جائے، مثلاً پندوں کی تربیت، درختوں اور پھولوں کی تربیت، مختلف زمانوں کے آثار کی تفتیش، اور ان میں سے ایک دوسرے کے درمیان جوڑ گگانے کی کوشش، اس لئے کہ ان مشاغل میں بہت لذت آتی ہے اور ان کا فائدہ بھی بہت زیادہ ہے۔

فرصت کی گھڑیوں کی سب سے زیادہ بربادی "قہوہ خانوں"، "عام مخلوں"، اور "مجلسوں" میں وقت گزارنا ہے۔ دن میں اگر ایک گھنٹہ بھی کسی نے ان بیکار مقامات میں گزار دی بلاشبہ اُس نے سال کے پندرہ روز و شب برباد کر دیئے، گویا دس سال میں پانچ مہینے ضائع کر دیئے۔ اور یہ مدت کسی زبان کے جدید لغت یا علم کی معرفت، یا علم کے حصہ داف کو حاصل کرنے کے لئے کافی دوائی ہے، تو اب ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو روزانہ دو یا تین گھنٹے یا اس سے زیادہ وقت ان برباد یعنی مشاغل میں صرف کرتے اور عمر عزیز کو ضائع کرتے ہیں۔

۴۴۶۸

اخلاقی امراض اور ان کا علاج

انسان کبھی اپنے نفس کی تکمیل و طہارت کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اور کبھی بُرائیوں، گناہوں، اور خباثتوں میں نفس کو ملوث کرتا ہے، پہلے مسئلہ پر تو گذشتہ صفحات میں کافی دانی کلام ہو چکا، اب ذیل میں دوسرے مسئلہ پر بھی کچھ لکھنا ضروری ہے۔

انسان، اکثر اس لئے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ جس دنیا میں سانس لے رہا، اور زندگی بسر کر رہا ہے۔ اُس کے حق میں وہ نہایت تنگ نظر ہوتا ہے، اور اپنی ذات اور اپنی قریبی متعلقین کے ظاہری مفاد کے علاوہ اُس کی نگاہ اور کچھ نہیں دیکھتی، اور جب وہ یہ سمجھتا ہے کہ ”گناہ“ کرنے میں اُس کا یا اُس کے متعلقین کا فائدہ ہے تو پھر وہ اُس کو کر گزرتا ہے۔ اور اُس کی نظر میں اُس وقت اتنی وسعت پیدا نہیں ہوتی کہ اُس نے جس شخص کی چوری کی ہے اُس کا، اُس کے خاندان، اور قوم کا اس سے کس قدر نقصان ہوا، اور انکو کتنی منفرت پہنچی؟ گناہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ”جرم“ کرتے وقت تو انسان تنگ نظر ہوتا، اور اس لئے اُس کو کر بیٹھتا ہے، لیکن فوراً بعد اُس کی نگاہ میں وسعت پیدا ہو جاتی، اور وہ اس ”جرم“ کے اثراتِ بد کو محسوس کرنے لگتا ہے، اور پھر اُس پر انتہائی ندامت طاری ہو جاتی ہے۔

”گناہ“ اور ”جرم“ کا سب سے بھیاںک اور تاریک پہلو یہ ہے کہ انسان اپنی تنگ نظری اور انجام سے غفلت کی وجہ سے اُس کو ایک ”لذت“ سمجھتے ہوئے کر گزرتا ہے حالانکہ وسعتِ نظر کے بعد خود اُس کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ یہ خود اُس کی ذات کی نہا ہی کا باعث ہے۔

تنگ نظری ایسی ناپاک شے ہے کہ وہ ہمیشہ انسان کو یہ دکھاتی ہے کہ اُس کی اداسگی قوم کی مصلحت آپس میں تناقض اور مخالفت ہیں اور اس لئے وہ ”جرم“ کا ارتکاب کرتا ہے

اور جو شخص وسیع النظر ہوتا ہے وہ ہمیشہ قوم کی مصلحت کو اپنی مصلحت، اور قوم کی مصرت کو اپنی مصرت سمجھتا ہے۔

اس مرض کا علاج یہ ہے کہ انسان زیادہ سے زیادہ وسیع النظر بنے اور وسیع النظر بننے کا بہترین طریقہ ”خلق“ کی بحث میں بیان ہو چکا ہے۔

کبھی بعض ”برائیاں مصلحین قوم، اور زبردست گیر کٹر رکھنے والوں سے بھی صادر ہو جاتی ہیں، اور اکثر اوقات اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُن کی ”نظر“ اصلاح قوم کی مختلف اطراف میں سے صرف ایک جانب ہی میں محدود ہو جاتی ہے اور وہ اصلاح کی دوسری جات سے بالکل ”غافل“ ہو جاتے ہیں، مثلاً سفراط کی مثال اس کی بہترین مثال ہے کہ اُس کو قوم کی اصلاح اور فلاح میں اس قدر اہٹاک، اور مشغولیت رہی کہ وہ اپنے ”اصلاح بیت“ اور گھریلو زندگی کی بہتری سے بالکل غافل ہو گیا۔ اور اسی لئے ایک جانب وہ قوم کو ملک کا بہترین ”مصلح“ ثابت ہوا اور دوسری طرف ”اپنی خانگی زندگی“ کی تباہی کا باعث بنا۔ اسی طرح اور بھی بڑے رہنمایان قوم کی زندگی میں اس قسم کی غلیماں اور خامیاں نظر آتی ہیں۔

گر ہمارا فرض ہے کہ جب اُن کی زندگی کا مطالعہ کریں تو فقط اُن کی غلیماں اور لغزشوں ہی پر نظر کر کے کوئی فیصلہ صادر نہ کر دیا کریں بلکہ اُن کی خامیوں، اور کمالات، دونوں کو ایک ساتھ سامنے رکھ کر اُن کے متعلق کوئی رائے قائم کریں اور یہ بھی فرض ہے کہ اُس قانون کو بھی ایسے وقت فراموش نہ کریں جو ہم نے سابق بحث میں بیان کیا ہے کہ عمل کے اسباب پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ یعنی کبھی دو شخصوں سے ایک ہی قسم کے دو عمل صادر ہوتے ہیں، مگر دونوں کے

لے انبیاء مرسلین کی اصلاحی زندگی ان خامیوں سے قطعاً پاک ہوتی ہے اور اسی لئے وہ مصلحین (دریغامرس) کی منفع سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور یہ اسلئے کہ خدا کی جانب اُنکے تمام شعبہ اور زندگی کیلئے پیغامبر اور مصلح نیکر آتے ہیں اور

کے صدور کے اسباب و باعث جدا جدا ہوتے ہیں ایک کا باعث ”پاک“ ہوتا ہے اور دوسرے کا ”نجیث“ لہذا ہم ان دونوں اشخاص کے ایک ہی قسم کے عمل پر یکساں حکم نہیں لگا سکتے۔ مثلاً دشمن عبادتِ الہی میں مصروف یا خدمتِ خلق میں مشغول ہیں لیکن ایک کا مقصد رضاِ الہی ہے اور دوسرے کا طلبِ شہرت اور ریا، و نمود۔ تو اتفاق ایک کی عبادت کو ”خیر“ کہا جائیگا اور دوسرے کی عبادت کو ”شر“۔ جرائم و گناہ علماءِ اخلاق، انسان کی باطنی نیتوں، اور اس عمل کے مقصد و غرض کو بھی اسی طرح بحث کرتے ہیں جس طرح اُس کے عمل خارجی سے بحث کرتے ہیں۔

اس لئے علمِ الاخلاق میں ان دونوں پر حادی ہے یعنی وہ نفسی صفات سے بھی بحث کرتا ہے، اور نیت سے بھی، خواہ اس نیت پر خارج میں کوئی عمل مترتب ہو یا نہ ہو۔ اور ”اخلاق“ جس عمل کو بھی بُرا سمجھے خواہ وہ عمل خارجی ہو یا باطنی وہ ”گناہ“ ہے۔ لیکن اُس کو اُس وقت تک ”جرم“ نہیں کہیں گے جب تک کہ وہ ایسا خارجی عمل نہ ہو جس سے مذہبی یا شہری و ملکی قانون نے منع کیا ہو اور اُس کے مرکب کیلئے سزا مقرر کی ہو اس لئے گناہ ”جریمہ“ کو عام ہے۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ بعض اسباب کی بنا پر شہری اور ملکی قانون نے ہر ”گناہ“ کو اپنا اختیارات میں نہیں لیا۔ ان میں سے اہم اسباب حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) بہت سے ”گناہ“ ایسے ہیں جن کا قانون کے دائرہ میں آنا کسی طرح بھی صحیح اور درست نہیں ہے۔ مثلاً احسانِ فراموشی، رحم و شفقت سے بے اعتنائی وغیرہ تو اگر ان اعمال پر بھی ”سزا کا قانون“ مقرر کیا جاتا تو ان کے مقابلہ میں جو ”فضائل“ ہیں وہ بے قیمت اور بے قدر ہو جاتے یعنی احسانِ فیاضی اور رحم و شفقت جیسے فضائل اگر قانون کے خوف سے کئے جاتے تو ان کی مطلق کوئی قدر نہ رہتی۔ ان کی قدر و قیمت تو صرف اس لیے ہے کہ ان اعمال کا باعث ”قلب کا رجحان“ ہے نہ کہ ”ملکی قانون کا خوف“

(۲) بہت سے ”گناہ“ وہ ہیں جن کی تحدید نامکن ہے اس لئے وہ نہ قانون کے دائرہ میں آسکتے ہیں اور نہ ان کے لئے سزا کا کوئی معیار مقرر کیا جاسکتا ہے، مثلاً ”عدم حسن سلوک“ گناہ ہے لیکن لوگوں کی اپنی ثروت و دولت کے اعتبار سے مختلف اشخاص میں اس کا معیار مختلف ہوتا ہے اور اس لئے نہ اس کی مقدار کا معیار مقرر کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کے لئے ”سزا“ کی مقدار متعین کی جاسکتی ہے، اسی طرح یہ یقین بھی نامکن ہے کہ کس شخص کو احسان و حسن سلوک میں کیا مقدار خرچ کرنی ضروری ہے اور کس کس پر اور کس کس حالت میں خرچ کرنی ضروری ہے اس لئے کہ یہ سب امور، اشخاص ان کی دولت، ان سے متعلق اخراجات، ان سے متعلق ضرورت مند افراد اور مقدار خرچ کے اعتبار سے مختلف ہیں اور ان کے لئے کوئی ایک معیار مقرر کرنا نامکن ہے۔

لہذا اس کا قانون ملکی کدائرہ میں آنا محال ہے اور قانون کسی وقت یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ فلاں شخص اس وقت عدم حسن سلوک کا مرتکب ہے اور اس مقدار سزا کا مستوجب۔

(۳) ایسے بہت سے ”گناہ“ ہیں جن کے ارتکاب کا براہ راست تو اس شخص پر اثر پڑتا ہے جو اس کا مرتکب ہو اور ضمنی طور پر اس کا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو ایسے ”گناہ“ کو بھی اگر قانونی مداخلت میں لے لیا جائے تو پھر انسان کی ذاتی آزادی، سلب ہو جائے اور پھر اس کی تحدید شکل بنائے مثلاً ایک خادم قوم و ملت اپنی صحت اور زندگی سے بے پروا ہے بلکہ ایسے اعمال کا مرتکب رہتا ہے کہ جو اس کی بحالی صحت کے لئے دشمن ہیں تو ایسے اعمال پر ملکی قانون کی گرفت نامکن اور محال ہے، اور اس لئے وہ ”مجرم“ نہیں کہلایا جاسکتا بلکہ اخلاقی قانون کی اصطلاح میں ”گناہگار“ کہلانے کا مستحق ہے۔

جرائم کا علاج | ”جرم“ کا علاج دو ہی طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ ایک اجتماعی اصلاحات

کے ذریعہ سے انسداد مثلاً نئے حالات کے پیش نظر جدید اصلاحات، تعلیم عام کا اجراء، نشہ آور مسکرات کا مقابلہ، خرافات کی روک تھام، اور ایسے تمام امور کا انتیصال جو نوجوانوں میں یہودگی اور نافرمانی پیدا کرنے کے باعث ہوں، یعنی تبلیغ و تعلیم کے ذریعہ سے بہتر سے بہتر طریقہ پر ”جرائم کا انسداد“

دوسرے ”سزا“ کے ذریعہ سے انسداد۔ اس کے متعلق حسب ذیل امور قابلِ ملاحظہ ہیں

سزا جو ”برائی“ کی جاتی ہے اُس سے دو ضرر پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) ایک نقصان خود بُرائی کرنے والے کو پہنچتا ہے۔ یعنی نفس کی رسوائی، شرافت کی بربادی، یمنیر کی ملامت، اور کئے پر ندامت، اس لئے کہ بُرائی کر گزرنے کے بعد انسان کی نظر میں دست پیدا ہوتی ہے اور بُرے عمل کی بُرائی اُس پر روشن ہو جاتی ہے اور ایک انسان اپنے ”وجدان“ اور ”مِلّی“ کی کیفیت کے مناسب اُس سے کم دیش اذیت محسوس کرتا ہے، سو اگر اُس کا وجدان اور ”مِلّی“ کی اُلٹ اور تیز ہیں اور وہ کام ”مِلّی“ کے اعتبار سے بہت گرا ہوا ہے تو اُس کو اپنے اس فعل سے سخت اذیت پہنچتی ہے، اور کبھی اس درجہ پریشان کر دیتی ہے کہ اُس کا حال دگرگوں ہو جاتا ہے، اعصاب پر لرزہ طاری ہو جاتا، اور انتہائی انقباض ہونے لگتا ہے، اور اس مصیبت سے خلاصی کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار اُس کو نظر نہیں آتا کہ وہ اس سے تائب ہو جائے۔ یعنی اپنے ارادہ کو بدلے، اور اپنی موجودہ حالت پر افسوس کرے، اور مصمم عزم کرے کہ آئندہ اپنے نفس کی ایسی حفاظت کرے گا کہ وہ سابق حالت کو کبھی اختیار نہ کرنے پائے۔

البتہ اگر اس کا وجدان مٹ چکا ہے اور اُس کے غمیر کی آواز مردہ ہو گئی ہے اور اُس کا ”مِلّی“ فنا ہو چکا ہے تو پھر وہ بیشتر اپنے افعال پر سے نادم نہیں ہوتا، بلکہ ندامت ہمیشہ کیلئے

اُس سے کنارہ کش ہو جاتی ہے جیسا کہ۔ مادی مجرموں کا حال ہے۔

(۲) دوسرا ضرر جس کے ساتھ بُرائی کی گئی اُس کو اور جماعت کے تمام افراد کو پہنچا ہے۔ زمانہ قدیم میں لوگوں کا یہ خیال تھا کہ بُرائی کا اثر صرف اُسی شخص تک محدود رہتا ہے جس کے ساتھ بُرائی کی گئی ہے لیکن جب زمانہ ترقی کرنا گیا تو لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ بُرائی کا اثر صرف بُرائی کئے گئے شخص پر ہی نہیں پڑتا بلکہ اُس سے تمام جماعتی نظام متاثر ہوتا اور جماعت کے ہر فرد پر اُس کا اثر پڑتا ہے، مثلاً جب ایک چوڑ چوری کرتا ہے تو وہ تمام شہریوں میں بے چینی پیدا کر دیتا، اور ہر ایک الگ شے کو گھبرا دیتا ہے، اور ساتھ ہی دلوں میں یہ خیال رونما کرتا ہے کہ اُس نے جس طرح چوری کی ہے اُسی طرح اُس سے اُس چیز کو چُرایا جاسکتا ہے اور اس طریقہ سے ایک غل بکروا جاتا ہے۔ اور مزید برآں یہ کہ چور دلوں سے احتیاط کی تدابیر میں لوگوں کو بے چینی کے ساتھ مشغول ہونا اور اُس کے لئے مجبوراً جان و مال کو صرف کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ اب یہ قول مسلم ہو گیا ہے کہ ”جماعتی مصلحت انفرادی مصلحت پر مقدم ہے“ اور اسی لئے حکومت اب جو سزائیں مقرر کرتی ہے وہ ہیئتِ اجتماعی کے لحاظ سے کرتی ہے اور جرائم کو اجتماعی نقصانات ہی کے اعتبار سے وزن کیا جاتا ہے۔

انسان کے ابتدائی دور میں مجرم کو ”انتقام“ کی غرض سے ”سزا“ دی جاتی تھی، اور یہی نظریہ صحیح سمجھا جاتا تھا لیکن اب ترقی کے بعد ”سزا جرم“ میں منبیل اور بیش نظر رکھے جاتے ہیں۔

(۱) لوگوں کو از کباب جرائم سے روکنا، اس لئے کہ جب وہ دیکھیں گے کہ جرم کی پاداش

لے اسلام لے، ”ولکلم فی القصاص حیوة یا ادلی الباب“ میں قصاص کی حرکت ساڑھے تیرہ سو برس پہلے بیان فرمائی ہے وہ اسی اجتماعی نظریہ کے تحفظ کے پیش نظر ہے۔

میں یہ منطقی ہے تو وہ گہرا نیگے اور ازکاب جرم کی جرات نہ کریں گے۔

(۲) مجرم کو جرم پر ایسی سزا دینا جو اُس کے جرم کے مناسب حال ہو، یعنی اُس کے جرم کی جماعت کو جس قسم کی تکلیف پہنچتی ہے انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ مجرم کو ایسی سزا دی جائے جس سے اُس کو اس قسم کی تکلیف و اذیت محسوس ہو جس قسم کی جماعت کو ہوئی ہے، کیونکہ اُس نے اپنے جرم سے باطل لذت حاصل کی تھی، اب یہی بہتر ہے کہ اس کو ایسی سزا ملے جو اُس کی اس لذت کو اُسی طرح کے الم و تکلیف سے بدل دے۔

(۳) مجرم کی اصلاح۔ اس زمانہ میں اس نظریہ کو بہت اہم سمجھا جاتا اور اس پر زیادہ توجہ کی جاتی ہے اور جیل خانوں سے متعلق اصلاحات اسی نظریہ کی اہمیت کے زیر اثر وجود پذیر ہوتی ہیں، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ مجرمین کو جرموں کی انعام کے اعتبار سے مختلف گروہ میں تقسیم کیا جائے اور پھر ہر ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے جدا رکھا جائے مثلاً عادی مجرم ہمیشہ ابتدائی مجرموں کے جدا رکھے جائیں تاکہ پہلے گروہ کا ہر دوسروں میں سرایت نہ کرے اور جیل خانوں میں ان کو صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے تاکہ جب وہ باہر آئیں تو محتاجی اور مفلسی کی وجہ سے چوری پر آمادہ نہ ہوں، بلکہ اپنے حرفہ کے ذریعہ کماسکیں اور بُری عادت سے محفوظ رہیں، نیز جیل خانوں میں مذہبی و اخلاقی وعظ و انصاف کا انتظام کیا جائے، اور ایسی اصلاحات اختیار کی جائیں جن کے ذریعہ سے ان کے نفس کی اصلاح و تہذیب اور مجرمانہ حرکات سے تنفر پیدا ہونے میں مدد ملے۔

اسلامی نظریہ | اس سلسلہ میں اگر اسلامی نقطہ نظر کو بھی پیش کر دیا جائے تو بجا نہ ہو گا۔ اسلام اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ جن جرائم کی سزا "قید و بند" ہو بلاشبہ جیل، اور محبس میں ایسی اصلاحات کا نفاذ ضروری ہے جو مجرموں کو ایک عمدہ شہری بنانے میں مدد دیں، اور آئندہ زندگی میں جرائم سے محفوظ رکھنے میں اُس کے لئے اثر کیساتھ ثابت ہوں۔

لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ ہر جرم کی سزا صرف جیل ہی قرار دی جائے اور سزا موت یا سخت سزا کو ظلم کہہ کر خارج کر دیا جائے۔

جو مفکرین یہ سمجھتے ہیں کہ سزا ہر جرم صرف مجرم کے اصلاحِ مال کے لئے ہے اور مجرم ایک بیمار کی طرح ہے جس کا علاج جیل میں رکھ کر تربیت و اصلاح کے ذریعہ ہی سے کیا جائے، وہ معاملہ کے صرف ایک پہلو کو دیکھتے اور دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ مجرم کی اصلاحِ حال سے زیادہ جماعتی حقوق کی حفاظت، اور نظامِ اجتماعی کے مصالح کی فکر زیادہ لائق اور قابلِ ملاحظہ ہے۔

یوں تو سب ہی جرائم بد اخلاقی کے اثرات میں تاہم مقابلہٴ بعض ایسے خطرناک جرائم ہیں جو اجتماعی حقوق کی تباہی، افرادِ قوم کی عزت و مال کی ہلاکت کے باعث بنتے اور بد اخلاقی کے ہلکے جرائم کی پیدوار کا سبب ہوتے ہیں

اس لئے ازل سے ضروری ہے کہ ان کے انسداد و استیصال کے لئے ایسی سخت سزائیں مقرر ہوں کہ جن کے نتیجہ میں اگرچہ ایک مجرم کی جان کا نقصان یا ضیاع ہی لازم آتا ہو مگر اس سے جماعتی حقوق کی حفاظت اور افرادِ ملت و قوم کے امن و اطمینان کے لئے تسلی بخش سامان مہیا ہو سکے، کیونکہ یہ مقدمہ تمام اہل عقل و نقل کے نزدیک مسلم اور صحیح ہے کہ جماعتی مصلحت، انفرادی مصلحت سے مقدم ہے

پس قتل، زنا اور دُکیتی جیسے جرائم میں ”قصاص“ اور ”تعزیری قتل“ اور چوری جیسے ہلکے جرم میں ”قطعید“ جیسی سزائیں ظلم اور تشددِ بجا نہیں ہیں بلکہ عین عدل و انصاف اور قرینِ حکمت و مصلحت ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ جرائم، روحانی امراض ہیں اور مریض کا علاج ہونا چاہئے نہ کہ اس کی جان

کا غاتمہ۔ مگر اس حقیقت کو نظر انداز کر دینا بھی سخت غلطی ہے کہ کسی مریض کے ایسے اعضاء کا باقی رکھنا اور ان کا علاج کرتے رہنا جو فاسد مادہ کی وجہ سے تمام جسم کو زہر آلود کر کے تباہی کا باعث بن رہے ہوں۔ مریض کے ساتھ شفقت و رحمت کا معاملہ نہیں عداوت کا اظہار ہے۔

پس جبکہ ہر فرد قوم و ملت قومی دلی جسم کا ایک عضو ہے تو اس عضو کی ان بیماریوں کا علاج جو بد اخلاقی میں مسموم حد تک نہ پہنچی ہوں۔ بلاشبہ مریض عضو کی اصلاح کے ذریعہ ہونا چاہئے لیکن اگر عضو قومی بد اخلاقی کے ملک براہیم میں مبتلا ہو گیا ہے تو پھر شفیق ڈاکٹر و طبیب وہی ہو جو اس کو قوم و ملت کے جسم سے کاٹ کر پھینک دے تاکہ ایک عضو کی قربانی سے باقی تمام جسم صحیح و تندرست رہ سکے۔

مجرم کے اصلاح حال کو اہم سمجھ کر جماعتی اصلاح و تحفظ حقوق کو نظر انداز کر دینے کی ملک غلطی آج کے بعض مشہور سیاسی مفکرین تک سے اس لئے بھی ہوئی ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں عدم تشدد کو بطور ایک نصب العین کے تسلیم کرتے ہیں مثلاً گاندھی جی ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

میں سزا موت کو انہما عدم تشدد کے اصولوں کے خلاف سمجھتا ہوں جو شخص یہ سزا دیتا ہے وہ دوسرے کی زندگی لیتا ہے انہما کے اصول کے تحت قاتل کو جیل بھیج دیا جائیگا اور اُسے وہاں اپنی اصلاح حال کا موقعہ دیا جائے گا۔

تمام جرائم ایک قسم کی بیماری ہی ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جائے گا
(ترجمہ ہر بکشن ۲۹ اپریل ۱۹۴۷ء)

مگر یہ کس قدر ناخوش غلطی ہے کہ ایک شخص کو سزا موت سے اس لئے بچایا جاتا ہے کہ ہم اس

سے عدم تشدد و بعض حالات میں ایک صحیح طریقہ کار ہے لیکن وہ نصب العین کسی حالت میں بھی نہیں ہے۔ (مولانا)

جان لینے والے کی جان نہ لیں گے مگر اس کی قلمی پردہ نہیں کی جاتی کہ اس طریق کار کی بدولت دوسرے جرائم پیشہ تیاروں کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ سزا کی اس نرمی کو دیکھ کر تمیزی نہ کرنا زیادہ پھیلائیں اور دبا کی شکل تک پہنچا دیں اور اس طرح ہزاروں انسانوں کے قتل کا موجب بنیں۔ کیا یہ تاریخی حقیقت نہیں جو کہ جن ممالک اسلامیہ میں اسلامی تعزیرات نافذ رہی ہیں وہاں قتل کی کثرت اور زنا جیسی ملک بیاریوں کا وجود ان ممالک کے مقابلہ میں صفر کی برابر رہا ہے۔ جہاں گناہی جی کے خیال کے پیش نظر تمام جرائم میں نہ سہی مگر اکثر جرائم کی سزا میں صرف قید کی سزا دی جاتی ہے اور اصلاحات جیل کی شکل میں ان کے لئے بہت سی آسانیاں مہیا ہیں۔

گذشتہ دور میں ایک اسلامی حکومت کی صحیح رپورٹ بتاتی ہے کہ نصف صدی میں وہاں قتل ازناء اور چوری کے صرف دو یا تین کیس پیش آئے جبکہ وہاں کے باشندوں کی عام اخلاقی حالت دوسرے ممالک سے کچھ زیادہ بلند تھی یہ صرف سزا جرم میں اسلامی نقطہ نظر کے نفاذ کا نتیجہ تھا۔ علاوہ ازیں نفس معاملہ سے متعلق دلیل دے بغیر صرف عدم تشدد کے نتیجہ کے طور پر اس سلسلہ کا فیصلہ کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

ان ہی مصالح اجتماعی کے پیش نظر اسلام نے اس حقیقت کا اعلان ضروری سمجھا۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حِكْمٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (بقدرہ)

جان کے بدلہ جان میں اجتماعی زندگی ہے

البتہ اسلام نے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ جن افراد قوم کی اس قتل سے حق تلفی ہوئی ہے اگر وہ خود ہی معاف کر دیں تو یہ ان کا حق ہے

اور زنا اور چوری جیسے جرائم میں جی عدالت میں پیش ہونے سے قبل اس باب حق کو ہر طرح

یہ گنجائش دی گئی ہے کہ اگر وہ مجرم کے جرم کا انکار کر کے اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہتے ہیں تو ہو سکتے ہیں مگر قانون شہادت کی سخت نگرانی و قیود کے ساتھ عدالت میں جرم ثابت ہو جانے کے بعد پاؤ اسٹیں جرم کا بھگتنا مجرم کے لئے ضروری ہے۔ مگر بعض حالات میں یہ انخاب بھی خود جرم ہو جاتا ہے۔

یہ بات بھی خصوصیت سے قابل لحاظ ہے کہ اسلام کی نگاہ میں "چوری" اُسی وقت چوری سمجھی جاتی ہے کہ وہ ایک "جرم" کے طور پر کی جائے۔ ورنہ ہر سطحی نظر کی چوری اسلامی احکام میں چوری اور سرقہ کی سزا کی مستحق نہیں ہے۔ مثلاً قحط سالی کے زمانہ میں غلہ و اجناس، روپیہ پیسہ، بلکہ دیگر اشیاء کی چوری پر اس لئے "قطع ید" نہیں آتا کہ وہ فقرا، مساکین، اور غرباء کے لئے سخت ابتلا کا زمانہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ ایک غمخور اور روحانی امراض سے پاک انسان بھی اپنے یا متعلقین کے فاقہ اور فقر سے تنگ آکر اس فعل پر مجبور ہو گیا ہو۔

اسی طرح بھوک کے انتہائی ابتلا میں جبکہ جان کے ضائع ہونے یا خطرہ میں پڑ جائیگا اندیشہ ہو، یہ عمل "قطع ید" کا موجب نہیں بنتا۔

نیز ایسے گرائی کے زمانہ میں بھی جبکہ غبار کو معاشی زندگی کے لاسے پڑ جائیں "سرقہ" پر اہلۃ نہیں کاٹا جائے گا۔

چنانچہ فقہار نے تصریح کی ہے کہ

و فی القحط و الخلاء الشدید لا قطع
للص و ریحہ

منعم عمر فی عام الرمادۃ ان یخد،
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عام الرمادہ (قحط سالی کے

شہور زمانہ) میں چور پر ہمد قطع ید جاری کرنے کو منع فرمایا۔

اور کھانے پینے، اور پھل، ترکاری جیسی اشیاء کی چوری میں بھی قطع ید کی سزا نہیں ہو اسلئے

کہ ان پر الزم دہی ہاتھ ڈالتا ہے جو بھوکا ہو اور کھانے کا محتاج ہو۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ
لا تقطع فی ثمر ولا کثر^۱ پھلوں اور بے حیثیت گری پڑی چیزوں میں قطع یہ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں
انی لا اقطع فی الطعام کھانے پینے کی چیزوں میں قطع یہ کی سزا نہیں دوں گا

پس ان حقائق سے بے خبری کے باوجود پنڈت جواہر لعل نہرو یا بعض دوسرے معترضین
کا یہ اعتراض ”کہ اسلامی قانون میں چند سکوں پر چور کا ہاتھ کاٹ لینے کی سزا بہت سخت اور غیر معقول
ہے“ محض سطحی نظر کا اعتراض ہے جو مسئلہ کی روح سے ناواقفیت کی بنا پر کیا گیا ہے۔

کیونکہ انھوں نے اسلامی نقطہ نظر کے اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ چور کی ”مقدار سزا“
کو اہمیت نہیں دیتا بلکہ اس بد اخلاقی کے ملک تباہ اور اس جرم کے اقدام سے اجتماعی حقوق
کی پامالی کو پیش نظر رکھ کر سخت سزا کا فیصلہ کرتا ہے ”جبکہ یہ جرم بد اخلاقی اور جرم کی نیت سے
کیا جائے“

چنانچہ بعینہ یہی اعتراض آج سے صدیوں پہلے جب ایک محدث شاعر ابو العلاء معری نے کیا
تھا تو علماء دقت اور فقہاء امت نے اس کا بہترین جواب دے کر مسئلہ کی حقیقی روح کو بخوبی
آتشکارا کر دیا تھا۔

ابو العلاء کہتا ہے۔

یدن خمس مئین عسجدت و دلت ما یا لھا قطعنت فی مایع دینار

جو ہاتھ کہ ضائع ہونے پر پانچوزر سُرُخ اپنا قیمتی معاوضہ رکھتا ہو نہ معلوم وہ کیوں نہ زیر

سُرُخ چرانے پر کاٹ دیا جاتا ہے۔

اس کے جواب میں مشہور عالم و فقیہ - قاضی عبدالوہاب مالکی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

لما كانت امينة كانت ثمينة متبک وہ ہاتھ امانت دار تھا بیش قیمت تھا مگر جب وہ

فاذا اخانت هانت لہ چوری کی وجہ سے خائن ہو گیا تو بے قیمت و بے حیثیت

اس پُر از حکمت جملہ کی مزید وضاحت اُس دور کے ایک دوسرے عالم نے اس طرح فرمائی ہو

یہ حکم عظیم انسان مصلحت اور بہترین حکمت پر مبنی ہے اس لئے کہ ادارہ معاوضہ کے باب میں یہی

مناسب تھا کہ ہاتھ ضائع کر دینے کا معاوضہ پانچوڑ پُرسرُخ مقرر کر کے اُسکو بیش قیمت بنایا جائے

تاکہ آئندہ کسی کو یہ جرأت نہ ہو سکے کہ وہ ناحق کسی کے ہاتھ کو نقصان پہنچائے۔ اور چوری

کے باب میں یہی بہتر تھا کہ جو تھائی دینا پر ہاتھ کاٹ دیا جائے تاکہ آئندہ کسی کو اس بد اخلاقی

کی جرأت ہی نہ ہو سکے اور وہ بھی ایسے انسانیت سوز اور ہلک جرم کے ارتکاب باز رہے

آپ خود اپنی عقل سلیم سے پوچھئے کہ یہ کس قدر عمدہ فیصلہ ہے جو معاملہ کے دونوں پہلوؤں کو

پیش نظر رکھ کر کیا گیا اور جس میں دونوں حالتوں یعنی مجرم کی اصلاح اور مظلوم کے مراد لئے

ظلم سے زیادہ جماعتی نظام کی اصلاح کاری اور افراد قوم کے حقوق و فرائض کی نگہداشت

کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔

جماعتی مصلحت کے پہلو کو نظر انداز کر کے بعض معاصرین ”قطعید“ کی سزا کو مستقل اسلامی حد

نہ سمجھتے ہوئے یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ جدید طبی تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ چور کی چوری کا

باعث اس کے دماغ کے خاص غدود ہیں اگر ان کو آپریشن کر کے نکال دیا جائے تو چور چوری ہو

باز آسکتا ہے لہذا قطعید کے ثبوت کے باوجود اُس کو مستقل اسلامی حد (سزا) سمجھنا صحیح نہیں ہے۔

مگر اس قائل نے بھی دسحت نظر سے کام نہ لیتے ہوئے صرف مجرم (چور) کی اصلاح تک

ہی معاملہ کو محدود رکھا ہے اور اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا کہ اس بیماری سے لوٹ دوسرے
 بیماروں پر اس کا کیا اثر پڑیگا یعنی وہ اس طریق کار کو دیکھ کر زیادہ جری ہو جائیں گے اور اجتماعی
 زندگی میں خطرناک اتبری پیدا کر دیں گے۔ اب یا تو اس کے انسداد کے لئے بلا تفریق تمام افراد قوم
 کے دماغوں کا آپریشن کر دیا جائے اور جن دماغوں میں وہ غدود ثابت ہوں ان کو خارج کیا
 جائے تاکہ پھر سرقہ کی حد قطع نہ ہو، کا سوال ہی پیدا نہ ہو اور یا پھر ایسی سخت سزائیں کی جائیں
 جس کی بدولت اس بد اخلاقی سے پیدا شدہ اجتماعی نظام کی اتبری اور جماعتی حقوق کی برکباد
 کا صیغہ مٹا دیا ہو سکے۔ اور ایک شخص کے نقصان سے جماعت کے باقی تمام مریض افراد کے مرض کا
 کلیتہً انسداد ہو جائے۔ اور اس طرح عقلی نظریہ بھی صحیح ثابت ہو جائے کہ جرائم کو اجتماعی نقصانات
 کے اعتبار ہی سے وزن کرنا چاہئے۔

درونا یا القسطاس المستقیم اپنے ہر کام اور اپنی ہر شے کو صحیح اور پوسے وزن کے
 (بنی اسرائیل) ساتھ وزن کر دے۔

بہر حال اسلام کا نظریہ اخلاق اس مسئلہ میں دونوں پہلوؤں کو نظر انداز کرنا نہیں چاہتا یعنی
 ایک جانب جس حد تک جرم کے اصلاح حال کی گنجائش ہے وہ اس کا لحاظ بھی ضروری سمجھتا ہے اور
 دوسری جانب بد اخلاقی کے جن مجرمانہ اعمال کا اثر اجتماعی مفاد و مصالح پر ”جذام“ اور ”سٹرائیٹ“
 والے زخم کی طرح پڑتا ہے۔ ان میں شخصی اور انفرادی مصالح کو اجتماعی مصالح پر قربان کر دینا
 قرین عدل و انصاف یقین کرتا ہے۔

جماعتی جرائم | یہ بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح ”افراد“ جرم کرتے ہیں اسی طرح
 ”جماعت“ بھی جرائم کا ارتکاب کرتی ہے۔

مثلاً اگر کسی جماعت کے اجتماعی نظام کا نقشہ اس طرح مرتب کیا گیا ہے کہ اسکی بدولت

ایک ایسا گروہ وجود میں آتا ہے جو محنت سے جی چڑا کر دوسروں کے سہائے زندہ رہتا، اور جماعتی خدمت کے بغیر مفت خوری کا عادی بن گیا ہے اور وہ جماعت کی نہ دنیوی خدمات انجام دیتا ہو، اور نہ دینی اور اگر قدرے قلیل کچھ کرتا بھی ہے تو اُس کے مقابل میں فوائد زیادہ سوزیادہ حاصل کرتا اور دوسروں کی محنت سے غلط فائدہ اٹھاتا ہے تو ایسی جماعت بلاشبہ مجرم ہے۔

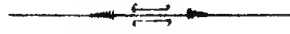
اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کچھ کرنے کے لئے بنایا ہے اور جو کچھ نہیں کرتا، وہ اپنے حق انسانیت اور حق عبدیت کو ہرگز ادا نہیں کرتا، بلکہ کرنے والوں کے کاندھوں کا بوجھ بنتا ہے۔ وہ اس طفیلی کی طرح ہے جو بغیر دعوت دوسروں کے کھانے پر بیٹھ کر اُن کو چٹ کر جاتا ہے۔

پس ہاتھ پیر توڑ کر دوسروں کی معاش پر گزر کرنے والے ناکارہ اور کاہل وجود انسان، ہمیشہ پرست و نفس پرست تمام امرار اور سرمایہ داروں کا طبقہ جو محنت کرنے کی بجائے اپنی پونجی کے بل پر دوسروں کی سخت سے سخت محنت پر زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاتے اور خدا اور خدا کے بندوں کے حقوق ادا کئے بغیر خالص عیش پسند زندگی میں مبتلا رہتے ہیں، اور مادی بھکاری و سائل جو پونجی پاس ہونے کے باوجود، یا محنت کو قابل ہونے کے باوجود بھیک کو پیشہ بناتے ہیں، یہ سب ایسی جوئیں ہیں جو محنت کرنے والے افراد جماعت کو زیادہ سے زیادہ چوستی، اُن کی کمائی کو اپنی عیش پرستی کی بھینٹ چڑھاتی اور اس طرح جماعتی بدبختی اور تباہی کا سبب بنتی ہیں۔

لہذا جماعت اس "جماعتی مرض" کا انداد نہیں کرتی، بلکہ اپنے نظام میں اس قسم کے جرائم کی پرورش کے سامان مہیا کرتی ہے وہ سخت خائن، مجرم، اور ہلاکت کے

کے کنارے پر ہے وہ آج نہیں توکل مٹ کر رہے گی۔

اس مقام پر صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں اس لئے کہ اس بحث، اور ان جماعتی امراض، اور ان کے علاج کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے بلکہ یہ دراصل ”علم الاجتماع“ کا موضوع ہے۔



چوتھی کتاب

تفاوتِ نظر

گذشتہ ابواب میں اخلاق، نظریۂ اخلاق اور فلسفۂ اخلاق پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے مگر اس چوتھے باب کے اضافہ کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ ”علم الاخلاق“ کے طالب کے سامنے دو حقیقتوں کا اظہار صراحت کے ساتھ ہو جائے، اور اخلاقی مباحث میں بعض حقائق پر جو پرے پڑے ہوئے ہیں وہ روشنی میں آجائیں۔

۱) موجودہ علمی ترقی کے دور میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ ”علم الاخلاق“ کی اجتماعی اخلاق کے سلسلہ میں جو ترقی کی ہے وہ جدید نظریوں کی مرہونِ منت ہے اور ”علم الاجتماع“ کی جدید تدوین و ترتیب کی بدولت عالمِ وجود میں آئی ہے، اور اس سے قبل ان مسائل کا وجود مذہبی علم الاخلاق میں نہیں پایا جاتا۔

اس کتاب کے بعض نقل کردہ اقوال سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جدید علم الاخلاق سے کہ جس کی عمر زیادہ سے زیادہ دو صدی کے اندر محدود ہے صدیوں پہلے علماء اسلام نے تصوف و اخلاق کے نام سے جو تصانیف کی ہیں ان کے مطالعہ سے یہ بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصول و مبادی اخلاق کا کوئی جدید شعبہ ایسا نہیں ہے جو اس قدیم لٹریچر میں تفصیلی حقائق کے ساتھ موجود نہ ہو۔ البتہ طرزِ ادا، طریقِ استدلال، وضعِ اصطلاحات اور تعبیرِ نظریات میں کچھ ایسا فرق ہو گیا ہو کہ ایک ہی حقیقت کا اظہار

جب ”اسلامی لٹریچر“ پک جاتا ہے۔ اور پھر وہی حقیقت ایک خاص شکل و صورت کے ساتھ جب ”جدید علم الاخلاق“ میں نظر آتی ہے تو نئے قالب اور نئے رنگ روپ میں اس طرح آشکارا ہوتی ہے کہ گویا یہ ایک نئی اور انوکھی چیز ہے اور اس کا آب و رنگ ہی جدا ہے۔

یہ غلط فہمی اُس وقت اور بھی زیادہ قوی ہو جاتی ہے جب خود جسدِ یدِ تعلیم یافتہ مسلمان اپنی علمی پونجی کو نا آشنا محض ہوتے، اور اپنی ہی کمال میں ڈھلے ہوئے دوسروں کے سکوں کو دیکھ کر حسرت و افسوس کے ساتھ اپنی تہی دامن کی اعتراف کر لیتے ہیں، اور جوش و یقین اور عربیت کے ساتھ ایمان لے آتے ہیں کہ ”علم الاخلاق“ کے یہ جو ہر دو گہر و گہر کے جدید علمی اکتشافات ہی کا نتیجہ ہیں۔

اس کا قدرتی اثر طبائع پر یہ پڑتا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ عام طور پر ”اسلامی علوم اخلاق“ سے ”سردھرمی برتنا“ اور عربی و فارسی زبان سے ناواقفیت کی وجہ سے کہ جن میں یہ جو اہر پائے محفوظ ہیں، ان کو ناقابلِ اتفاقات سمجھتا ہے، اور اپنی مذہبی علوم سے نادانی کو جدید علوم کی برتری و بندی کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

دوسری جانب ایک ایسا طبقہ ہے جو اگرچہ جدید علوم سے مرعوب ہو کر اپنے ذخیرہ علم کو نظرِ حار سے تو نہیں دیکھتا مگر جبل و نادانی میں پہلے طبقہ سے بھی آگے رہتا ہے، اس کو مذہب سے شینگی ضرور ہوتی ہے لیکن وہ اسلامی علوم خصوصاً علوم اخلاق سے یکسر بیگانہ اور ناواقف ہوتا ہے اور ساتھ ہی جدید علوم سے بے بہرہ۔ وہ ان حقائق کو نہ خود سمجھتا ہے اور نہ دوسروں کو سمجھانے کے قابل بناتا ہے بلکہ ایک ایسی تقلیدِ جامد پر فطانت کر لیتا ہے جہاں حُسنِ اعتقاد کے رنگ میں علم و عمل کی روشنی سے محرومی کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

تو ان امورِ مابتہ کے پیش نظر کیا یہ بہتر نہ ہو گا کہ جن حقائقِ علمیہ کو گذشتہ ابواب میں علمی نظریوں

اور علمی نظام کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک مستقل باب میں اُن سے متعلق علماء اسلام کے مباحث کو بھی مختصر مگر جامع الفاظ میں بیان کر دیا جائے تاکہ علم کی حقیقی روشنی جو قدیم و جدید کے فرق سے اپنی حقیقت کبھی تبدیل نہیں کرتی، اسلامی رنگ میں بھی واضح ہو جائے، اور اگرچہ جہتہ جتہ یہ خدمت گزشتہ ابواب میں بھی انجام پاتی رہی ہے تاہم مستقل عنوان بن کر مسطورہ بالا ہر دو طبقات کے سامنے یہ مستور حقیقت بھی روشن ہو جائے کہ اس راہ میں بھی اسلام کا دامن کس قدر وسیع اور اُس کی تعلیم کا پایہ کس درجہ بلند ہے؟ اور یہ کہ علماء اسلام نے، ظلم الاخلاق کے انفرادی و اجتماعی دونوں گوشوں کی خدمت کس وسعت نظر، بلندی فکر، اور علمی تجربات و مشاہدات کے ساتھ انجام دی ہے؟ اور کیوں نہ ہو جبکہ اس کی بنیاد ظنی و تخمینی دلائل اور ادہام کی آمیزش سے متاثر نتائج پر نہیں ہو بلکہ سراسر حقائق و یقینیات کی قوت اور وحی الہی کے زیر اثر حکم و روشن احکامات پر ہے۔

(۲) اسلام! در اصل صحیح عقائد و افکار، کریمانہ اخلاق، اور اعمالِ حسنہ کے مجموعہ کمال کا نام ہے۔ یعنی ایک انسان اگر خدا کی وحدانیت کا یقین رکھتا، اور شرک سے بیزاری ظاہر کرتا ہے تو جس طرح یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے اسلام کی نگاہ میں اُسی طرح یہ ایک کریمانہ خلق بھی ہو اس لئے ایک مسلمان کو ہر وہ اعتبار اسکا اختیار کرنا ضروری ہو۔ اور اگر وہ توحید کا منکر ہے تو خدا سے تمنا کے اُن حقوق و فرائض کے اعتبار سے جو بندہ ہونے کی حیثیت سے اُس پر عائد ہیں وہ بد اخلاق بھی ہو اسی طرح دوسرے عقائد کا حال ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، اسلامی واجبات و فرائض ہیں، اسلئے ان کا تارک مذہبی نقطہ نگاہ سے بد اخلاق بھی ہے اور عاصی بھی اگرچہ ظلم الاخلاق کی عام بول چال میں دکریم الاخلاق ہی کیوں نہ شمار ہوتا ہو نیز بہت سے ایسے مذہبی احکام ہیں جو اگرچہ اخلاق کی عام صف میں بھی جگہ پاتے ہیں مگر مذہبی نقطہ نگاہ سے اسلئے بھی واجب العمل ہیں کہ وہ احکام الہی ہیں اور فرائض مذہبی۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ ”علم الاخلاق“ کا اسلامی نقطہ نظر عام علمی نقطہ نظر سے زیادہ وسیع، زیادہ بلند، اور کمال و انجام کے اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط اور محکم ہے۔ اس لئے کہ علم الاخلاق کا علمی نظریہ ایک حسنا اخلاق کو لذت، سعادت، منفعت، یا خیر کی اُس مثلِ اعلیٰ تک ہی پہنچا دینے کا کفیل ہے جو فانی دنیا کے دائرہ میں محدود ہے۔ لیکن اسلامی ”علم الاخلاق“ کی کفالت ضمانت کا رشتہ ہر قسم کی دنیوی سادتوں کی کفالت کے ساتھ ساتھ ابدی و سرمدی سعادت و خیر کی مثلِ اعلیٰ تک رسائی سے بھی وابستہ ہے۔ جو مذہبی زبان میں ”عالمِ آخرت“، ”عالمِ روحانیت اور وصولِ الٰہی“ کے عنوانات سے معنون ہے، تو ایسی صورت میں ہم کو تسلیم کرنا چاہئے کہ اسلامی نقطہ نظر سے اخلاق کا علمی و عقلی پہلو ”جدید علم الاخلاق“ کے نظریات و تعلیمات کی حدود سے بہت آگے اور بعض خصوصی اساس و بنیاد کے اعتبار سے بلند تر ہے۔ اس لئے یہ سہمی تو بیکار ہوگی کہ ہم کو رانہ تقلید کے ساتھ اس سلسلہ کے ہر شعبہ میں خواہ مخواہ دونوں کے ہم آہنگ ہونے کا ثبوت دیں، کیونکہ اخلاقِ اسلامی کو عقائدِ اسلامی سے بالکل جدا کر لینا اُس کی اصل حقیقت کو فنا کر دینے کے مرادف ہے۔ البتہ یہ اقدامِ متحسن اور صحیح ہوگا کہ اس موقع پر ہم اخلاقِ اسلامی کے صرف اُن ہی شعبوں کو بیان کریں جو مذہب کے ساتھ عام علم و عقل کی نگاہ میں بھی علم الاخلاق کے شعبے شمار ہوتے ہیں۔ اور جبکہ اسلام اس کا مدعی ہے اور بجا طور پر مدعی ہے کہ وہ دینِ فطرت ہے اور صحیح عقل و آزادیِ افکار کا مذہب ہے تو بلاشبہ اُس کے علم الاخلاق کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہونا چاہئے جو عقلِ سلیم اور افکارِ صحیح کے متصادم اور مخالفت ہو، اگرچہ اُس کے بعض شعبے اُن کی دوسرے سے آگے اور مادی حیات سے اور ابھی ہوں، اور عقائد و احکام کا وہ مخصوص باب جو اسلامی علم الاخلاق کی خصوصیات میں سے ہے۔ علمِ کلام و عقائد کے لئے چھوڑ دینا مناسب ہے۔

پس جس منزل سے ہم گزرنا چاہتے ہیں اگر ان دو حقیقتوں کو پیش نظر رکھ کر گزرنے کی

کوشش کریں گے تو انشاء اللہ حصول مقصد میں کام نہ رہیں گے۔

بہر حال زیر بحث باب میں صرف یہی امور قابل تذکرہ ہیں جن میں سے ایک ”علم الاخلاق“ اور علماء اسلام کے عنوان سے معنون ہو گا، اور دوسرا ”اسلامی علی اخلاق“ کے عنوان سے اور ان ہی کے ذریعہ اسلامی ”علم الاخلاق“ کے تمام مباحث علی و علی کی ماہیت اور حقیقت آشکارا ہو جائیگی

علم اخلاق اور علماء اسلام

”علم الاخلاق“ تعلیمات اسلامی کا ایک اہم جز رہے اور جس طرح اُس کے دینی و دنیوی قوانین ہر گوشہ میں کامل و مکمل ہیں اُسی طرح اس گوشہ میں بھی وہ ایک بے نظیر اور بلند مرتبہ ”قانون“ کا بیجا نمونہ اسلام کے داعیِ اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا سب سے بڑا مقصد و مرکز ”اخلاق“ کے ”عروجِ کامل“ ہی کو بتایا ہے۔

”انی بعثت لادتمم مکارم الاخلاق“ میں اس لئے بھیجا گیا ہوں کہ اخلاقِ کریمانہ کو انکی آخری بندیوں تک پہنچاؤں۔

اور قرآن عزیز نے آپ کے لئے سب سے بڑا شرف اسی کو قرار دیا ہے۔

انک تَعَالٰی خَلَقَ عَظِیْمٌ
بلاشبہ آپ عظیم الشان اخلاقِ کریمانہ کے حامل ہیں

”اخلاق“ کے بارہ میں دورِ قدیم کے فلاسفہ یونان، اور دورِ جدید کے فلاسفہ یورپ کے جن نظریوں اور تعلیموں کو صفاتِ گذشتہ میں تم پڑھ آئے ہو وہاں اگرچہ ضمایہ معلوم ہو چکا ہے کہ اسلام کا نظریہ اخلاق از سنہ قدیم و جدید کے نظریوں سے زیادہ بلند اور زیادہ مکمل ہے۔ اور اگرچہ موجودہ دور

علمی میں ”علم الاخلاق“ کے مباحث ”علم الاجتماع“ کے نقطہ نظر سے بہت پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں تاہم اصل اور بنیاد کے حقیقی افادہ کے پیش نظر علمی و عملی دونوں گوشوں میں علماء اسلام کے ”مباحث اخلاق“ سے آج بھی آگے نہیں ہیں۔

اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ”علم الاخلاق“ کے بارہ میں علماء اسلام کے نظریوں کو قدر تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

تعریف

امام غزالی کا نظریہ | امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) نے ”خلق“ کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

”خلق“ نفس کی ایک ایسی کیفیت اور ہیئتِ راسخ کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے بہت اور کسی فکر اور توجہ کے بغیر ”نفس“ سے اعمال صادر ہو سکیں۔ پس اگر یہ ہیئت اس طرح قائم ہے کہ اُس سے عقل و شرع کی نظریں اعمالِ حسنہ صادر ہوتے ہیں تو اُس کا نام ”خلقِ حسن“ ہے اور اگر اُس سے غیر محمود افعال کا صدور ہوتا ہے تو اُس کو خلقِ مستی اور ”بد اخلاقی“ کہتے ہیں۔

اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

”خلق“ نیک و بد عمل، اُس پر قدرت، اور نیک و بد عمل کی تجویز کا نام نہیں ہے بلکہ اُس ہیئت و صورت کا نام ہے کہ جس سے نفس میں ضبط و اقدام کی استعداد پیدا ہو جائے۔
اس لئے خلق ”نفس“ کی ایک بالطنی صورت و ہیئت کا نام ہے۔

شاہ ولی اللہ کا نظریہ | اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ ”شاہ“ نے انسان کو ایک باطنی خیر و شر کے اعمال کی بنا پر مکلف بنایا جو وہ ”اعمال“

ہیں جن کی تحریک، نفس کی اُن کیفیات کے ذریعہ ہوتی ہے جو عالم آخرت میں نفس کیلئے مفید
بامقصد ثابت ہونگی۔

اس قسم کے اعمال سے دو طرح بحث کی جاتی ہے۔

ایک اس حیثیت میں کہ وہ انسانی نفوس کو مہذب بنانے کا ذریعہ ہیں اور ان اعمال سے جو ملکات
فاضلہ مقصود ہیں اُن تک نفس کو پہنچانے کا آلہ ہیں۔ اس کو علم الاحسان و علم الاخلاق کہتے ہیں
اور صاحب منازل کا قول ہے کہ ”خلق“ انسان کی اُس ”کیفیت“ کا نام ہے جو اسکی طبیعت
کے مختلف اوصاف و حالات کو جدوجہد کر کے اپنی جانب راجع کر لے۔

ایک شاعر کہتا ہے :-

۱۲ اِنِ الْخُلُقِ يَاقِي دُونَهُ خُلُقٌ

یعنی آدھل ایک چیز کی بے تکلف عادت ڈالنی باقی ہے اور بعد میں وہی ”خلق“ بن جاتی ہے

غرض و غایت

اخلاق کی غرض و غایت **انشاء دلی اللہ دہوسی** ”اخلاق“ کی غرض و غایت، سعادتِ حقیقی کو
حصولِ سعادت ہے **حصول اور ”مثل اعلیٰ“ تک سائی کو سمجھتے ہیں۔ اور ”سعادت“ پر**

ایک مستقل بحث فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ انسان میں ایک بہت بڑا کمال ”وہ دلیت ہے جس کا تقاضا اُس کی صورت
نوعیہ کرتی ہے یعنی انسان جس ہیئت و صورت کی وجہ سے انسان کہلاتا ہے اُس کا تقاضا
ہے کہ اُس میں یہ عظیم الشان کمال ”موجود ہو جس سے تمام مخلوقِ الہی خردم ہے اور اسی کا نام
سعادت حقیقی ہے۔

سعادت

در اصل انسان کی قوتِ ہمیشہ کا نفسِ ناطقہ کے، اور خواہشاتِ نفس کا تقبلِ کامل کے زیرِ اثر ہو جانا، سعادت، کہلاتا ہے۔

اور مقامِ تحقیق یہ ہے کہ سعادتِ حقیقی، عبادتِ الہی کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اسی لئے مصالحِ کلیہ کا یہ تعاضد ہے اور وہ افرادِ انسانی کو، نوعِ انسانی کے فرد، ہونیکلی حیثیت سے اس کی دعوت دیتی ہیں کہ وہ اپنی صفات کی اصلاح کرے کیونکہ یہ دوسرے درجہ کا کمال ہے اور اول درجہ کا کمال اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ انسان کو اپنی ہمت کی، غایتِ تصوئی، اور اپنی نظیرِ بصیرت کی، نہایتِ غلطی، صرف تہذیبِ نفس کو نینا چاہئے اور نفس کو ان ہمتوں اور کیفیتوں سے مزین کرنا چاہئے جو ملازمتی سے ملتی ملتی ہوں اور جن کی وجہ سے اُس پر عالمِ ملکوت کے فیضان کی بارش ہونے لگے، الخ

سعادت کے درجات | شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ انسان، درجاتِ سعادت میں اپنی اپنی استعداد کے مطابق مختلف ہیں۔ فرماتے ہیں۔

انسان، عام اخلاق مثلاً شجاعت وغیرہ میں مختلف ہیں، بعض وہ ہیں جو اخلاق کے خلاف، خراب عادت یا جبلت رکھنے کی وجہ سے اُس سے قطعاً محروم رہتے ہیں، اور ان میں حصولِ سعادت کی امید نامکن ہو جاتی ہے۔

مثلاً کسی خلقی ضعیف القلب کا صفتِ شجاعت سے محروم ہو جانا۔

اور بعض میں اگرچہ اُس کا بالفعل وجود نہ ہو مگر افعال و اقوال کی مسلسل رفتار، ہنمات و احوال کے اثرات کا اثر، اور مناسب حالات کے وجود کی وجہ سے اُس کا حصولِ نفع ہوتا ہے

اور بابِ شل اعلیٰ، مصلحین قوم کے حالات و تذکرے اور حوادثِ اَلام کی مسلسل نعتیاں
جیسے امور سے اُس کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہے۔

اور بعض میں اُس کا وجود بالفعل ہوتا ہے مگر چونکہ چھوٹے چھوٹے مکدرات و تلویّات سے بھی
دو چار ہوتا رہتا ہے اس لئے درجہ کمال کو نہیں پہنچتا اور جیسا کہ گندہک کے آگ سے قریب
ہونے میں ہر وقت آگ لگ جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔ اسی طرح اُس کے حصولِ سعادت
سے محروم رہنے کا ہر وقت خطرہ لگا رہتا ہے۔

اور بعض میں اُس کا وجود درجہ کمال اور حظِ دافری کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور اس حد کو پہنچ
جاتا ہے کہ موانع اور رکاوٹیں اگر آڑے بھی آئیں تو وہ اُن سب کو عبور کر کے کمال کے
انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے اور بغیر کسی تحریک اور دعوت و رسم کے اُس کے لئے وہ
طبعی چیز بن جاتی ہے۔

یہ علمِ الاخلاق میں ”امامت“ کا وہ درجہ ہے کہ جس پر کوئی اور امامت نہیں ہے۔ اسلئے
ضروری ہے کہ اس سے نیچے کے اصحابِ درجات اس دہجہ ”امامت“ کے مالک کی پروردی
کریں اور اُس کی اقتدا کو فرض جانیں۔ بہر حال جس طرح انسان اُن عام اخلاق میں
مختلف درجات رکھتا ہے اسی طرح اُن اخلاقِ فاضلہ میں بھی مختلف درجات رکھتا ہے
جو اس کی ”سعادت“ اور شل اعلیٰ کے لئے ”مار“ ہیں۔

چنانچہ انسان میں سے بعض اپنی خلقت و جبلت کی اُفتاد ہی میں اُس سے محروم ہیں، اسی
گروہ کے لئے ارشاد ہے۔

”صُمُّ بَكْمٌ عُمٰی فہم یَا یَر جعون“

بہرے ہیں گونگے ہیں اندھے ہیں پس یہ حق کی
جانب ہرگز نہ ٹوٹیں گے۔ (نفرۃ)

اور بعض میں اگرچہ بالفعل ان اخلاق کا وجود نظر نہیں آتا لیکن سخت محنت اور شدید ریاضت سے اُن کا حصول متوقع ہے۔ اور اسلئے انکو ترغیبات و عزرات کی ضرورت ہو اور انساؤں کے عام افراد اسی درجہ پر قائم ہیں اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت و تبلیغ کا یہی محور و مرکز ہیں، اور اُن کی بعثت کا مقصد اولین انہی کی اصلاح و تربیت ہے۔

اور بعض میں ان کا وجود اجمالی صورت میں ہوتا ہے اور اندر ہی اندر اُس میں شاخیں پھوٹی رہتی ہیں مگر وہ اُن کی تفصیلات اور اجمالی بظاہر دکشاد میں امام کے محتاج رہتے ہیں اور اُس کی راہنمائی کی پناہ چاہتے ہیں۔

ان کا حال بالکل ایسا ہے۔

یہ کا دگر تہا یضیٰ ولولہ تمسہ ناسر فریب ہے کہ اُس کا تیلِ بیزرگ کے چھوٹے ہی
(نور) روشن ہو جائے۔

یہ افراد اس راہِ سعادت کے جوان بہت و پیشرو ہیں اور ان کو درجہ کمال تک پہنچانے کے لئے انبیاء علیہم السلام حق امانت ادا کرتے، اور ان کی راہنمائی کر کے اُن کو حقیقی ثقلِ اعلیٰ اور سعادتِ کبریٰ تک پہنچاتے ہیں۔

”سعادت کو اسباب میں“ یعنی اخلاقِ کاملہ تک پہنچنے اور اُن میں کمال حاصل کرنے میں دوسرے اور تیسرے درجات کے حاملین جس طرح ائمہ اخلاق اور مصلحینِ کاملین کے محتاج نظر آتے ہیں، اور انسانی دنیا کی عام آبادی جس طرح انکی راہنمائی کی حاجت مند ہے اُس سے نبی و رسول کی بعثت، اور انبیاء و رسل کی اہمیت اور اشد ضرورت پر روشنی پڑتی ہے اور یہی تفسیر ہے اس حدیث کی: ”انما بعثت لاتم مکا سرام الاخلاق“

لے خلاصہ بحث سعادت از مجتہد جلد اول

حصولِ سعادت کے طریقے | جبکہ اخلاق کا نشانہ حصولِ سعادت اور حقیقی شہلِ اعلیٰ تک رسائی ہے تو اُس کے حصول کے لئے مختلف طریقوں میں سے حضرت شاہ صاحب کے نزدیک دو ہی بہتر طریقے ہیں، فرماتے ہیں :-

علوم رہے کہ یہ دو سعادت بہ دو طرح حاصل کی جاسکتی ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ خود کو طبیعتِ بہیمیہ سے بالکل جدا کر لے یعنی طبیعت اور اُس کے جوش کو رد کرنے کے تمام وسائل اختیار کرے اور اُس کے علوم و حالات کو سرِ درِ دے، اور اپنی توجہ عالمِ جہات سے پرے عالمِ ملکوت کی جانب متوجہ کر رکھے اور نفس کو ایسے علوم (علومِ الٰہی) کے قبول کرنے کی طرتِ مائل کرے جو عکبرِ زمان و مکان کی قید و آزاد ہوں، اور مجلسِ اُنس و رغبت جیسی لذات کے تضاد و لذتوں کا ذخیرہ بنے تا آنکہ عوام اور پست خیال انسانوں کی ہم نشینی و اختلاط سے پرہیز کرنے لگے اور اُس کی رغبت اُن کی رغبتوں سے جدا اور اُن کا خوف ان کے خوف سے الگ شاہراہ پر قائم ہو جائے کہ طریقہ اُن ربّانی انسانوں کا ہے جو صوفیہ کے گرد و میں سے حکماء اور مجاہدین کہلاتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قوتِ بہیمیہ کی اصلاح کی جائے اور اصل قوت کی بقا کے ساتھ ساتھ اُس کی کجی کو درست کیا جائے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ افعالِ کیفیات اور انکار کے ذریعہ قوتِ بہیمیہ سے وہ سب کچھ ادا کرایا جائے جس کا نفسِ باطلہ خواہشمند ہے، جیسا کہ کوئی گونگا دوسرے انسانوں کے اقوال کو اشارات کے ذریعہ ادا کرتا ہے، حتیٰ تکمّل، قوتِ بہیمیہ پر حاکم اور غالب ہو جائے، الخ

اور حصولِ سعادت کا یہ طریقہ متعارف اور شائع ذائع ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فضل سے

جو نعم و فراست مجھے عطا ہوئی ہے وہ اسی طرف راہنمائی کرتی ہے کہ اس کا مرجع اور منبع چار خصائل ہیں اور جب یہ نفسِ ناطقہ اور عقل کے غلبہ سے قوتِ بہیمیہ پر حاوی اور طاری ہو جاتی ہیں تو مقصدِ غفلت حاصل ہو جاتا ہے۔

اور اس حالت میں انسانی کیفیات، طائرِ اعلیٰ کی صفات (ربانی صفات) سے قریب تر اور زیادہ مشابہ ہو جاتی ہیں اور انبیاءِ علیہم السلام کی بعثت کا مقصد اسی کی دعوت و تربیت پر مبنی ہے اور درحقیقت ”شرائع“ اور ”مذہب“ اسی کی تفصیل و تفسیر ہیں اور یہی اُن کے وجود کا حقیقی محور و مرکز ہے۔

وہ چار بنیادی خصائل حسب ذیل ہیں:-

(۱) طہارت (۲) انہیات (۳) ساحت (۴) عدالت

فطرتِ سلیم کا ایک صحت مزاج کا حامل، اور کیفیاتِ سفلیہ و ذلیلہ سے پاک انسان جب دنیوی خواہشات کی تلویث سے طوط ہو تا ہے تو فطرتِ اُس پر کدھر، ملام، اور تنگدلی کا فلات چڑھا دیتی ہے اور اُس کی زندگی اُن آلودگیوں سے غبار آلود نظر آئے لگتی ہے اور اس حالت میں وہ تو اسے بہیمیہ کے امثال کے قریب ہو جاتا ہے اور دسادسِ مشیاطین اس پر اثر انداز ہونے لگتے ہیں۔ پس اگر وہ جلد متنبہ ہو کر ان جہانی اور روحانی کدورتوں سے جدا ہو جاتا اور اُن سے صاف اور بے لوث بن جاتا ہے تو اس غبار آلود زندگی اور کٹافوں سے برتر ہو جانے سے اُس کی نفسیاتی کیفیات اُن روحانی صفات کے مشابہ ہو جاتی ہیں، جو ”طائرِ اعلیٰ“ سے قریب ہیں، اور اُس کے ملکاتِ نورانی میں مینار اور روشنی چمک اُٹھتی ہے اور وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ قوتِ علیہ کی استعداد کے مطابق اپنے نفس کو صاحبِ کمال بنا سکے، اور اس میں فرشتوں کے اہامات

کے قبول، انوارِ الہی کے ظہور، اور پاک، طیب، اور مبارک انبیا کے ساتھ مشابہ ہونے اور دنیا و دین کا بہترین انسان بننے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانوں کی اسی استعداد و قوت کا نام ”طہارت“ ہے۔

اور اگر انسان اپنی فطرتِ سلیمہ اور صفاتِ قلب کے ساتھ خدا کے تعالیٰ کی نشانیوں کا ذکر کرتا، اسکی صفات کی فکر کرتا، اور اس کے ذریعہ نصیحت و تذکیر کی جانب متوجہ ہوتا ہے تو اُس کے نفسِ ناظمہ کو تنبیہ پیدا ہوتا، اور اُس کے حواس اور اُس کا تمام جسم اُس کا مطیع ہو جاتا ہے اور وہ اپنی اس کیفیت کے وقت ایک حیران اور در ماندہ ہستی نظر آنے لگتا ہے اور خود بخود اس کی توجہ عالمِ قدس کی جانب ہو جاتی ہے، اور اس حالت پر پہنچ کر اللہ تعالیٰ کی جناب میں خود کو بچارہ اور عاجزِ شاہدہ کرتا ہے اور جس طرح با اختیار بادشاہ کی درگاہ میں ایک عام اور بے حیثیت انسان کی حالت ہوتی ہے وہی حالت اس کی ہو جاتی ہے۔

اور روحانی حالات میں سے یہ ”محالہ“، طہارتِ اعلیٰ کے احوال کے مشابہ، اور روحی درجات میں سے اُس درجہ سے قریب تو ہے جس میں ”روح“ اپنے خالق کے جلال و جبروت کی جانب متوجہ، اور اُس کی تقدیر میں مستغرق رہتی ہے۔ اور اس حالت میں نفسِ انسانی اپنے طبعی کمالات کی طرف بند پر دازی کے لئے اس طرح مستعد ہو جاتا ہے گویا اُس کے روحِ ذہن پر معرفتِ کردگار کے نقوشِ حقیقی ہوتے جا رہے ہیں یہ ایک ایسی کیفیت ہے جو ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہے اور جس کا معرضِ تحریر میں آنا دشوار ہے۔ اسی کیفیت کا نام تصوف و اخلاق کی اصطلاح میں ”اجبات“ ہے۔

اور اگر نفسِ قوتِ بہیمہ کے اسباب و دواعی سے باغی ہو جائے، اور اُس پر نہایت

کے نقش منقش ہو سکیں اور نہ اُس کے اثرات کا لوث اُس تک پہنچ سکے تو اُس کا نام
 ساحت ہو۔ بلی معاملات میں سخاوت، شہوت، سنجیدگی، صفت، آفات کے تحمل میں مبرا اور مجبور اعمال کے
 اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفس، جب اپنے دنیوی کاروبار میں مصروف ہوتا اور ازدواجی
 زندگی اور معاشی زندگی سے دوچار ہوتا ہے تو اُس کی دو حالتیں ہوتی ہیں یا ف
 ان میں اس طرح منہک ہو جاتا ہے کہ پھر اُس کو اس تنگ راہ سے نکلنا خال ہو جاتا ہو اور
 اور یا مشغول ہوتا ہے لیکن اعتدال کے ساتھ مشغول رہ کر جب فراغ ہوتا ہے تو روح
 میں ضیق پیدا کرنے والی ان لمونیات سے یکسر جدا ہو جاتا ہے۔ گویا کبھی ان میں مشغول
 ہی نہ تھا۔ نفس کی اُس حالت میں جبکہ وہ نفسانی خواہشات سے جدا ہوتا۔ اور ان علاق
 سے نجات پاتا ہے وہ انوارِ ملکوتی سے فیضیاب اور دنیوی ظلمتوں سے پاک نظر آتا ہو
 اور وہ عالمِ قدس سے مانوس ہو جاتا، اور ابدی و سرمدی مسرت پاتا ہے۔ اور اس طرح
 آدرا اگر نفسِ انسانی ایسے ملک سے بہرہ ور ہو کہ اُس سے صرف ایسے ہی افعال صادر ہوتے
 ہوں کہ جن سے بہولت اجتماعی اور مدنی نظام کا صحیح قیام ممکن ہو سکے، اور نفس سے اُن
 کا قصد و نفعی عادت کی طرح ہوتا رہتا ہو تو ایسے ملک کا نام ”عدالت“ (عدل) ہے۔

اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ ”حضرت الہیہ کی جانب سے“ ”اصلاحِ نظام“ کے تمام
 امور جو اُس کی مشیت اور ارادہ میں ہیں ”ملائکہ اللہ“ اور ”پاک ارواح“ پر اس طرح
 نقش ہو جاتے ہیں جس طرح آئینہ میں شکل صورت نظر آتی ہے۔

لہذا جب انسان اپنے مغلی اور جسمانی قوی کو روح کے تابع کر دیتا ہے تو ایک حد تک
 وہ کہ دروں سے الگ اور ”عالمِ قدس“ سے قریب تر ہو جاتا ہے اور صفاتِ خیرہ سے
 بالاتر ہو کر صفاتِ عالیہ کا مالک بن جاتا ہے۔

ظاہر و باطنی کمال کی

تمام صافی پر غالب آجاتا ہے۔

اور نفس کی تمام مرضیات اسی ایک نظام کے سانچے میں ڈھل جاتی ہیں۔ اور یہی پوری کیفیت دراصل ”خالص روح“ کی طبیعت و فطرت ہے الخ

یہی وہ چار بنیادی صفات ہیں جو انسان میں اگر پوری طرح راسخ ہو جائیں اور وہ کمالات علمی و عملی کے لئے اُن کی فہم و درک کیفیتوں کا فہم حاصل کر لے اور اس میں یہ فطانت پیدا ہو جائے کہ وہ ہرزمانہ کے مذاہب المیہ کی تفصیلی کیفیات پر آگاہ ہو جائے تو بلاشبہ اُس کو ”خیر کثیر“ حاصل ہے اور تقیادہ فقیہ فی الدین (دین کے بارہ میں سمجھ دار) کہلانے کا مستحق ہے۔ اور اس مجموعی کیفیت اور حالت کا نام ہی ”فطرت“ یا ”سعادت“ ہے

اس تمام تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ فیلسوف اسلام شاہ ولی اللہ دہلوی۔ اخلاق کی غایت ”سعادتِ ابدی“ کو سمجھتے ہیں اور سعادت کے اُس درجہ کو جس میں انسان ملکوتی صفات سے مشابہ، اور حق تعالیٰ کے انوار و فیوض سے قریب تر ہو جاتا ہے ”حقیقی مثلِ اعلیٰ تسلیم کرتے ہیں۔

اور اُن کے یہاں ”مثلِ اعلیٰ“ کے مختلف درجات ہیں۔ جو حسبِ استعداد ”از بابِ اخلاق“ صالحین سے شروع ہو کر انبیاء علیہم السلام کے درجات تک پہنچتے ہیں۔ اور یہ درجہ سب سے بلند اور آخری درجہ ہے۔

البتہ ”اسلامی نقطہ نظر سے“ اس مسئلہ میں اس قدر تفصیل اور ہے کہ ”حقیقی مثلِ اعلیٰ“ اپنے درجہ کمال کے اعتبار سے خواہ آخری درجہ پر کسی شخص کو حاصل بھی ہو جائے تاہم وہ ”کامل الاخلاق“ کہلانے کا مستحق ہو گا مگر نبی اور رسول نہیں کہلا سکے گا۔ اس لئے کہ یہ ”مقام“ انسانی جدوجہد کے دائرہ

لہ ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا

اے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے لئے یہ دعا کی تھی۔ اے اللہ اُس کو دین کی سمجھ دے۔

۱۔ کل مولود یولد علی الفطرۃ الحمدیۃ۔ خالصہ جۃ اللہ جلد ۱ بحث سعادت صفحہ ۵۳ تا صفحہ ۵۵

سے بند ہے اور مرتضائے تعالیٰ کی عطا بخشش پر موقوف ہے گویا یہ ایک ”منصب الہی“ ہے جو نیابت الہی کی تکمیل کے لئے کسی انسان کے حصہ میں آتا ہے اس لئے قرآن عزیز میں تصریح کر دی گئی
 اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ اپنی رسالت کے
 (الانعام) منصب کو کس کو عطا کرے۔

ہاں۔ یہ ضروری ہے کہ جو ہستی بھی اس ”جلیل القدر منصب“ پر فائز ہو وہ وہ اخلاق کریمانہ کے
 بلند صفات سے متصف ہونی چاہئے۔

اور ہر شے کے انجسام اور درجہ کمال کے اعتبار سے اس منصب کا دور کمال اپنی علمی و
 علمی برتری کے ساتھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ کی ذات سے وابستہ کر دیا گیا۔ پس آپ کا ارشاد گرامی
 انی بعثت لائتم حسن الاخلاق میری بعثت (نبوت و رسالت) اخلاق کریمانہ
 دنی سے وایتہ مکاسرم الا اخلاق اور حسن اخلاق کی تکمیل کے لئے ہوئی ہے۔
 اسی حقیقت کا اعلان ہے۔

مستورہ بالا وضاحت سے یہ بخوبی واضح ہو گیا کہ امام غزالی شاہ ولی اللہ امام راغب صفہانی
 کے نزدیک ”سعادت“ اور مثل اعلیٰ کا مفہوم اُس معنی سے بلند تر ہے جس کا نظریہ جدید کے ابواب تفصیل
 کے ساتھ ذکر ہو چکا ہے۔

ان علماء اخلاق کے نزدیک دنیوی صلاح و فلاح کے ساتھ حقیقی فلاح و نجات یعنی عالم آخرت
 کی سرمدی و ادبی راحت کا حصول بھی انہی دونوں کے ساتھ وابستہ ہے۔
 اور محقق ددانی فرماتے ہیں۔

نفس ناظرۃ انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک ”قوت ادراک“ دوسرے ”قوت تحریک“
 اور دونوں قوتوں کی پھر دہ دہا جدا شاخیں ہیں۔

قوتِ ادراک کی ایک شاخ کا نام ”عقلِ نظری“ ہے اور یہ علمی صورتوں کے قبول کے لئے مبدئہٴ ماثر بنتی ہے۔ اور دوسری شاخ کا نام ”عقلِ عملی“ ہے اور یہ افعالِ جزویہ کی فکرو شاہد کو قوتِ تحریک بن کے لئے مبدئہٴ بعید ہو ا کرتی ہے۔ اور پھر شاخ، قوتِ غضب اور قوتِ شہوت سے تعلق کے وقت ایسی چند کیفیات کے وجود کا مبدئہٴ بنتی ہے جو کسی فعل یا انفعال کا سبب بنتی ہوں، مثلاً ندامت اور خندہٴ دہکا وغیرہ۔ //

اور دہم اور قوتِ تخیل کے استعمال کی حیثیت سے جزوی آراء اور جزئی افعال کے استنباط کا مبدئہٴ بھی ثابت ہوتی ہے۔

اور ”عقلِ نظری“ کے ساتھ نسبتِ پائے یا دونوں کے باہم یکدگر وابستہ ہو جانے کی حیثیت سے سبب بن جاتی ہے اُن آراءِ کلیہ کے حصول کا جو اعمال کے ساتھ متعلق ہیں۔ اسی طرح قوتِ تحریک کی پہلی شاخ کا نام ”قوتِ غضبی“ ہے۔ یہ مبدئہٴ بنتی ہے ایسی فہمت کا جو غلبہ کے ساتھ امورِ نامناسب کو دفع کرتی ہو۔

اور دوسری شاخ کا نام ”قوتِ شہوانی“ ہے اور یہ مناسب امور کے حاصل کرنے کے لئے مبدئہٴ ہے۔

اور ”قوتِ ادراک“ کا یہ فرض ہے کہ تمام قویٰ بنی براس طرح مسلط ہو جائے کہ کسی طرح ان قویٰ سے منفصل اور متاثر نہ ہونے پائے بلکہ تمام قویٰ اُسی کے تسلط اور قرائنت میں آجائیں اور یہ جس قوت سے جو کام لینا چاہے لے سکے۔ اور کسی قوت کو اُس کے حکم کے بغیر کسی قسم کے اقدام کی جرات باقی نہ رہے تاکہ انسانی ضمیر کی راجدہانی میں نظم و انتظام صحیح رہے اور کسی قسم کا اختلال پیدا نہ ہو۔

اور جب ان قوتوں میں سے ہر ایک قوت بمقتضائِ عقل اپنے خصوصی فعل پر اقدام کرے گی

توت اور اک یعنی "عقل نظری کی تہذیب و تربیت" سے حکمت حاصل ہوگی، اور "عقل عملی کی تہذیب" سے عدالت پیدا ہوگی۔ اور "قوت غضبی کی تربیت و تہذیب" سے رجحانیت، اور قوت شہوی کی تہذیب سے عفت عالم وجود میں آئے گی۔
اس تقریر کی بنا پر عدالت قوت عملی کے کمال کا نام ہے نہ کہ قوت عملی کے۔

لیکن علماء اخلاق اس مسئلہ کی تقریر پر ایک دوسرے طریقے سے بھی کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔
نفس انسانی میں تین قوتیں متضاد موجود ہیں اور "نفس" جس قوت کا ارادہ کرتا ہو اسی کے مطابق آثار پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اور جب ان میں سے ایک غالب آجاتی ہو تو بلاشبہ دوسری غلبہ یا منقود ہو جاتی ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) قوتِ عاطفہ۔ اس کو "نفسِ ملکوئی" اور "نفسِ مطمئنہ" بھی کہتے ہیں۔ یہ حیوانی امور میں فکر و نظر کے شوق اور فکر و تیز کا مبداء بنتی ہے۔

(۲) قوتِ غشیی۔ اس کو "نفسِ شعی" اور "نفسِ وائمہ" بھی کہتے ہیں، اور یہ غضب و دلیری، ہونٹا کیوں پر اقدام، اور سر بلندی و تسلط کے شوق کا مبداء ہے۔

(۳) قوتِ شہوی۔ اس کا نام "نفسِ ہیوی" اور "نفسِ امارہ" بھی ہے۔ اور یہ شہوت، طغیانی اور اکل و شرب و نکاح کے ذریعہ حصولِ لذت کا شوق جیسے امور کا مبداء ہے

پس ان ہی قوتوں کی شمار کے اعتبار سے نفس کے فضائل کی تعداد کا اندازہ کرنا چاہئے۔ مسئلہ کہ اگر نفسِ عاطفہ کی حرکت اعتدال پر ہو اور اس میں معارف و علوم یقینیہ کے اکتساب کا شوق بھی پایا جاتا ہو تو اس حرکت سے علم حاصل ہوتا ہے اور اس کے تابع ہو کر حکمت حاصل ہوتی ہے، اور جب نفسِ شعی کی حرکت اعتدال پر ہوتی ہے اور نفسِ ملکوئی کی تابع بن جاتی ہے اور قوتِ عاطفہ نے جو بھی اس کا حصہ مقرر کر دیا ہے اس پر قابض رہتی ہے

تو اس ”حرکت“ سے فضیلتِ علم پیدا ہوتی اور اس کے تابع ہو کر شجاعت وجود میں آتی ہے اور جب نفسِ یہی کی حرکت میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے اور وہ مائلہ کی فراہم در ہوا کر اپنے حصہ پر فاعل ہو جاتی ہے تو اُس حرکت سے فضیلتِ عفت وجود پذیر ہوتی ہے اور اس کے نیچے سخاوت پیدا ہوتی ہے۔

اور جب یہ تینوں فضائل حاصل ہوں اور باہم کد گردا بتم ہو جائیں تو ان میں کی ترکیب ایک ایسا مزاج پیدا ہو جاتا ہے جو ان تمام فضائل سے بالاتر ہو کر درجہ کمال حاصل کر لیتا ہے۔ اور اس فضیلت کا نام عدالت (عدل) ہے۔

اور امام غزالی در رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اس بحث میں چار امور قابلِ ملاحظہ ہیں،

(۱) عملِ جمیل۔ یعنی اچھے اور برے افعال کا عمل (۲) قدرت۔ یعنی اُس کے کرنے نہ کرنے پر قادر ہونا، (۳) معرفت۔ یعنی اُس کے اچھے یا برے ہونے کو پہچاننا، (۴) نفس کی وہ ہیئت و صورت جس سے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں میلان ہو سکے اور اُس کی بدولت دونوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا آسان ہو جائے۔

لیکن پہلی بات یعنی نفسِ عمل ”خلق“ نہیں کہلایا جاسکتا اس لئے کہ ایک شخص ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ خلقِ سخاوت رکھتا ہو لیکن غریب ہونے یا کسی اور سبب کے پیش آ جانے سے ”مال خرق کرنے“ سے محروم ہو۔ یا اُس کے برعکس صفتِ بخل تو اُس میں موجود ہو مگر وہ ریاضت و کی خاطر سختی کی طرح خوب خرق کرتا رہتا ہو۔

اور نہ قدرت کا نام خلق ہو سکتا ہے اس لئے کہ قدرت کی نسبت تو دینے اور نہ دینے

دونوں کی جانب یکساں ہے۔ وہ انسان ہے اور انسان ان دونوں باتوں پر قادر ہے۔
تو پھر یہ قدرت کس طرح خلق بن سکتی ہے۔

اور معرفت معرفت کا نام بھی خلق نہیں ہے اس لئے کہ معرفت کی نسبت اچھے اور بُرے
دونوں قسم کے اخلاق و صفات پر ہوتی ہے

بلکہ خلق اُس چوتھی صورت کا نام ہے جس کو ہیئت کہا جاتا ہے اور جو نفس کو اس قابل
بناتی ہے کہ اُس سے علاؤ کشف، یا مکمل دکنجوسی صادر ہو، اور جس طرح ”چہرہ کا کھن“
ناک، رخسار، اور ہونٹوں کے بغیر صرف آنکھوں کی خوبصورتی ہی سے کامل نہیں ہو سکتا
اسی طرح باطن کا کھن، بھی ان چار ارکان کے بغیر کامل و مکمل نہیں ہو سکتا، اور جب ان
سب کے اختلاط سے اعتدال و تناسب کے مطابق مزاج پیدا ہو جاتا ہے تو پھر ”جس خلق“
وجود میں آ جاتا ہے۔

اور امام رافضی نے اس فرق کو اس طرح ادا کیا ہے۔

طبیعت اور غریزہ نفس کی ایسی قوت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل ناممکن ہے۔ اور نتیجہ
اور نتیجہ اُس حالت کو کہتے ہیں کہ جس پر غریزہ قائم ہے اور غالب حالات میں یہ بھی تغیر
کہ قبول نہیں کرتی،

اور خلق بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ گاہے قوت غریزہ کے معنی میں بولا جاتا
ہے۔ حدیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں ہے۔

فَرِغَ اللَّهُ مِنَ الْخَلْقِ وَالْخَلْقُ وَالْهَرَقُ اللہ تعالیٰ پیدائش، طبیعت، رزق، اور
موت کے معاملہ کو مکمل کر چکا۔

اور کبھی ایسی اکتسابی حالت کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے انسان اس قابل بنتا ہے کہ

وہ ایک کام کا اتمام کرنا اور دوسرے سے باز رہنا ہے۔ مثلاً جس انسان کے مزاج میں حدت اور تیزی ہوتی ہے اُس کو کہتے ہیں ”انہ خلیق بالنفس“ یہ تو غصہ کے لئے ہی ہیں اور اسی تعریف کے مطابق تمام حیوانات کی ذاتی خصوصیات کے لئے لفظ خلیق کو استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً شیر کے لئے بادری، خرگوش کے لئے بزدلی، اور لوطی کیلئے مکاری کے اوصاف کو اُن کا خلق کہتے ہیں۔

اور کبھی خلق کو خلافت بمعنی مائتہ سے اندک کرتے ہیں۔ اور اس معنی کے لحاظ سے خلق اُس کیفیت کا نام ہے جس پر انسان اپنے قویٰ میں سے بعض قوتوں پر عادت کے ذریعہ سے مستقل اور قائم ہو جائے۔

پس اس اعتبار سے خلق نفس کی اس کیفیت پر بولا جاتا ہے جس سے افعال بغیر فکر و تردد کے صادر ہوتے ہیں اور کبھی اُن افعال ہی پر اُسکا اطلاق ہوتا ہے جو کیفیت کے ذریعہ صادر ہوتے ہیں۔

اور اس اصول پر کبھی وہ فعل، اور ہیئت دونوں پر یکساں بولا جاتا ہے جیسے عفت و عدالت، شجاعت وغیرہ میں۔

اور کبھی ہیئت کا ایک نام ہوتا ہے اور فعل کا دوسرا نام جیسے جو دو سخا یا سخا کا تو ہیئت و کیفیت پر اطلاق ہوتا ہے اور جو کا اُس فعل پر جو اس کیفیت سے صادر ہوا۔ اور عادت فعل یا انفعال کی اُس تکرار کا نام ہے جس سے خلق تکمیل پاتا ہے۔ اور عادت کا صرف یہی کام ہے کہ وہ انسان کی قوت کو فعالیت میں لے آئے۔ مگر جبلت و خلقت کے خلاف انسان میں سبقت یا طبیعت کا متغیر کر دینا عادت کے دائرہ سے باہر

لے مائتہ زمین کو گھس گھس کر ہوا اور چکنا کرنے کو کہتے ہیں۔

اور قطعاً محال ہے۔ اس لئے کہ طبیعت کا خالق تو خالق کائنات عر و جل ہے اور عادت
 مخلوق کا اپنا فعل ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ خالق کے فعل کو مخلوق بدل دے۔
 البتہ بااوقات ایسا ہوتا ہے کہ عادت مختلف اثرات سے متاثر ہو کر ایسی قوی اور
 مضبوط ہو جاتی ہے کہ اُس کو بھی سبقت اور طبیعت ہی کہنے لگتے ہیں اسی بنا پر یہ مقولہ
 مشہور ہے۔ ”العادات طبعیۃ ثانیہ“ عادت دوسری طبیعت ہے۔

خیر، سعادت، فضیلت، منفعت اور ان کے باہم امتیاز

یہ چار امور ہیں جو اپنے خالق کے لحاظ سے جدا جدا حقیقت ہیں، اور ان کے باہم
 امتیازی حدود قائم ہیں ان میں سب سے بلند مقام ”خیر“ کا ہے۔ اس لئے کہ ”خیر مطلق“ اپنی ذات
 اور حقیقت کے اعتبار سے مقصود ہے، اور اس کے علاوہ جو شے بھی مطلوب و مقصود ہو وہ صرف
 اس لئے کہ اُس میں ”خیر“ ہے۔

دنیا کا ہر عقلمند بغیر استثناء اگر کسی شے کا شائق اور عاشق ہے تو وہ یہی خیر ہے۔ حتیٰ کہ
 بعض کوتاہ نظر ”شر“ کو اس لئے کہ گزرتے ہیں کہ اُن کی نگاہ میں وہ ”خیر“ نظر آتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے کہ کوئی خیر ایسی نہیں ہے جس کا انجام کار ”جہنم“
 ہو اور کوئی ”شر“ ایسا نہیں جس کا مال کار ”جنت“ ہو۔ گویا خیر مطلق کبھی بُرائی کا سبب نہیں بن سکتی
 اور شر کبھی بھلائی کا باعث نہیں ہو سکتا۔

اور ”سعادت مطلقہ“ اُس حقیقت کا نام ہے جس سے آخرت میں لذتِ حیات حاصل ہو،

یعنی بقا و دوام، کمال قدرت، کمال علم، اور استغناء یا ایوں کہ دیکھتے کہ جو ان چار امور تک رسائی کا ذریعہ ہو اُس کا نام سعادۃ ہے اور اس کی جانب مخالف کا نام "نقصاوت" اور "نقصیت" اُن امور کا نام ہے جو سعادۃ انسانی کا باعث بنتے اور دوسروں پر اُس کو سرفرازی بخشتے ہوں۔ اور اسکے مخالف پہلو کو "زدیت" سے تعبیر کرتے ہیں۔

اور "نافع" اُن اشیاء کا نام ہے جو خیر، سعادۃ، اور نصیبت کے لئے مدد و معاون ثابت ہوتی ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک "ضروری" جس کے بغیر مطلب و مقصود تک پہنچنا ناممکن ہو۔ مثلاً علم صحیح اور عمل صالح کے بغیر سرمدی لذتوں سے بہرہ اندوز ہونا ناممکن جو "دوسری" غیر ضروری جو مفید مطلب ہو لیکن موقوف علیہ نہ ہو یعنی دوسری شے بھی اُس کی قائم مقامی کر سکتی ہو۔ مثلاً بعض اعمال صالح جو اپنے نافع ہونے میں متبادل حیثیت رکھتے ہوں جیسا کہ سنجین صفا کیلئے قاطع ہے مگر اس فائدہ کے لئے اس کا بدل صرف ایموں ہی ہو سکتا ہے۔

فضائل کا ارتقاء و منزل | فطرت کے عام قانون کے مطابق "فضائل میں بھی" ارتقاء و منزل کے مارج موجود ہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو فضائل کے ارتقائی درجات کے حصول کی ترغیب فرمائی ہے اور انحطاط سے باز رکھا ہے۔ حصول ارتقاء کے متعلق ارشاد ہے۔

سَامِعُوا إِلَىٰ مَغْضَاةٍ مِّن سَرَبٍ ۖ خَافَتْ سَاحَاتُ سُرْمٍ ۚ لَّيْلًا
 فَاسْتَبَقُوا الْعَذَابَ ۚ (نہ) ۱۱
 اُولَٰئِكَ يَسْأَلُونَ فِي الْخَيْرَاتِ ۚ وَهُمْ
 لَهَا سَابِقُونَ (مومنون) ۱۱
 میں آگے بڑھ جائے گا ان میں ہیں۔

اور فضائل میں انحطاط سے محفوظ رکھنے کے لئے ارشاد ہے۔

ولا تزداد علی ادبارکم فتقلبوا اور اپنی ایڑیوں کے بل داپس نہ ہو کہ نتیجہ میں
خاسرین۔ (مائدہ) نقصان و خسارہ لے کر داپس ہو۔

ولا تلوذوا بالحقی نعفت غن لما من اور تم ان کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے سوت کو
بعد قوتہ انکاتا (نحل) مضبوط پلینے کے بعد اپنی انگلیا کو اُدھیر ڈالا

ان الذین استزدوا علی ادبارهم بلاشبہ جو لوگ اپنی ایڑیوں کے بل ایسی حالت
من بعد ما بین لهم الهدی الشیطان میں داپس ہو گئے کہ ہدایت اُن پر واضح ہو چکی
سؤل لهم واملی لهم (معد) تھی تو دراصل شیطان نے اُن کو پھسلا دیا اور

اُن کو (غلط) اُمیدوں میں مبتلا کر دیا ہے

اور فضائل کے ارتقائی درجات بھی چار ہیں اور انحطاطی مراتب بھی چار ہیں؛

ان ارتقائی درجات میں سے اگر انسان، برائیوں، بد اخلاقیوں، اور گناہوں سے باز رہے،
کئے ہوئے پر نادام ہو، اور آئندہ نہ کرنے پر عزمِ صمیم رکھتا ہو تو یہ پہلا درجہ ہے اور اس درجہ کے
مائل کو ”مطيع“ اور ”تائب“ کہتے ہیں۔

اور اگر مقررہ عبادات و طاعات کا پابند اور حقوق اللہ اور حقوق العباد میں اخلاقِ کریما
کا حامل ہو اور بقدرِ وسعت اُن میں سبقت کرتا ہو تو یہ دوسرا درجہ ہو اور اسکے اہل کو ”صالح“
کہتے ہیں۔

اور اگر شہوات پر ضبط کے ذریعہ حیات و خیرات اُس کی طبیعتِ ثانیہ بن گئے ہوں اور
نیات و اعمالِ بد سے فطری نفرت پیدا ہو گئی ہو تو یہ تیسرا درجہ ہے اور اس کے صاحب کو
”شہید“ کہا جاتا ہے۔

اور اگر ان ہر سہ منازل کی مجموعی حالت و کیفیت، معراجِ کمال کے اُس درجہ کو پہنچ چکی ہو

انسان تمام نیک و بد امور میں خدائے تعالیٰ کی مرضیات میں غرق ہو چکا ہو، اور اُس کا ہر حرکت سکونِ مشیتِ الہی کے تابع ہو کر راضی برضاِ الہی کی حد تک پہنچ گیا ہو تو اس درجہ کے حامل کو ”صدیق“ کا لقب ملتا ہے۔ چنانچہ قرآن عزیز کی اس آیت میں ان ہی درجات کا ذکر کیا گیا ہے۔

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ
مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ مِنَ النَّبِيِّينَ
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ
وَحَسْبُ أُولَٰئِكَ سَافِقًا
اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کریں
پس یہی وہ لوگ ہیں جو ان کے ساتھ ہونگے
جن پر اللہ تعالیٰ نے اپنا انعام داکرام کیا ہے
اور وہ نبی، صدیق، شہید اور صالحین
(انصار) ہیں اور یہ اچھے رفیق ہیں۔

اسی طرح انحطاطِ فضائل میں اگر اعمالِ خیر کے بارہ میں کبیل اورستی نے جگہ لے لی ہے اور وہ حصولِ خیرات سے باز رہتا ہے۔ تو اس درجہ کا نام ”زلیغ“ ہے۔

فَلَمَّا نَزَا نَزَا عَنِ اللَّهِ قُلُوبُهُمْ
پس جب انھوں نے کبھی اختیار کر لی تو اللہ تعالیٰ
(صفت) نے ان کے دلوں میں کبھی ڈال دی۔

اور اگر خیر کے لئے دستِ نظر منقود ہو جائے اور بد عملی تک نہ بہت پہنچ جائے تو اس کا نام

”رین“ ہے۔

كَلَّا بَلْ سَاءَ مَا عَنِ الْقُلُوبِ مَا كَانُوا
مَعَالِمَ يَوْمٍ نَبِيٍّ هِيَ بَلَكُمُوعِلَى كَرْتِ كَرْتِ اُسْ
لیکھوں (التطف) دلوں پر بدی کا رنگ چڑھ گیا ہے۔

اور اگر صورتِ حال اس حد تک پہنچ جائے کہ باطل پر اقدام کر کے اُس کو حق ظاہر کرے

اور باطل پرستی کی حمایت پر اڑ جائے تو یہ ”تساوتِ قلب“ ہے۔

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ
پھر اس کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے

غنی کا نچرا سنا اور اس کا قصہ (بقرہ) پس پھر کی مانند ہیں یا اس کو بھی زیادہ سخت۔
 اور آخری درجہ یہ ہے کہ باطل میں پورا پورا انہماک ہو جائے، اسکو پسندیدہ اور مرغوب
 سمجھنے لگے، اور دوسروں کو بھی ترغیب دے اور اُس سے محبت پیدا کر اُسے تو اُس کا نام ”ختم“
 دے کر اُس کے دل پر ٹھہرا لگ جاتی ہے۔ اسی کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔

ختم اللہ علیٰ قلوبہم وعلیٰ سمعہم اللہ تعالیٰ نے اُن کے دلوں پر ٹھہرا لگا دی ہے
 وعلیٰ ابصارہم غشاواہ اور اُن کے کانوں اور آنکھوں پر پردے
 پڑ گئے ہیں۔ (بقرہ)

۴۲ علیٰ قلوب اطفالہما (عمر) کیا اُن کے دلوں پر قفل لگے ہیں؟
 پس بد اخلاقی اور عصیاں کا پہلا درجہ کسل ہے اور اُس کا نتیجہ زلیغ اور دوسرا درجہ غیبات
 ہے اور اس کا نتیجہ رین۔

اور تیسرا درجہ قاحت ہے اور اُس کا نتیجہ قساوت اور چوتھا درجہ انہماک ہے اور
 اس کا نتیجہ ختم و اطفال۔

بہر حال حسناات اور کریمانہ اخلاق کا درجہ کمال نبوت کے بعد ”صدیقیت“ ہے۔ اور
 سیات و بد اخلاقی کی حد کمال ”ختم قلب“ ہے۔

فضائل

فضائل کی اساس | فضائل کی بنیاد حسب ذیل چار امور پر ہے

(۱) حکمت (۲) شجاعت (۳) عفت (۴) عدل

حکمت۔ نفس کی اُس حالت کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ تمام اختیاری امور میں خطا و صواب کے درمیان تمیز کرتا ہے۔ اور

عدل۔ نفس کی اُس قوت و حالت کو کہتے ہیں کہ جس سے غضب و شہوت کو صحیح تدبیر کی زنجیروں میں جکڑا جائے اور حسب تقاضا حکمت و عقل اُن کو استعمال میں لایا جائے۔ اور

شجاعت۔ قوتِ غضب کے بروئے کار آنے نہ آنے میں عقل کے تابع ہونے کا نام ہے۔ اور
عفت۔ قوتِ شہوت کا عقل و شرع کے زیرِ تربیت و زیرِ فرمان ہو کر مذہب و درست کار ہونے کا نام ہے۔

اور میزبان میں امام نے تصریح کی ہے کہ حکمت، قوتِ عقلیہ کی فضیلت ہے اور عفت قوتِ شہوانیہ کی فضیلت، اور عدل، ان تمام قوتوں کے فردی ترتیب کے مطابق وجود پذیر ہونے کا نام ہے، گویا وہ مجموعہ فضائل ہے نہ کہ ایک جز کی فضیلت۔

امام کی رائے میں۔ ان اصول سے جو فروع پیدا ہوتی ہیں ان کی ترتیب اس طرح کی جاسکتی ہے۔

حکمت و عقل کے اعتدال سے۔ جن تدبیر، ذکاوت، ذہن، باریک بینی، صحیح انخیالی، دقیق اعمال اور پوشیدہ آفاتِ نفس میں تیز فہمی، جیسے اخلاق پیدا ہوتے ہیں۔ اور

شجاعت سے۔ کرم، بخت، شہامت، کسرنفسی، برداشت، بردباری، استقامت، کظمِ غیظ،

اور عدل چونکہ مجموعہ فضائل کا نام ہے اس لئے ہر سہ اصولی فضائل کی فروع خود اس کی اپنی فروع ہیں۔

انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله
ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم
وانفسهم في سبيل الله اولئك
هم الصديقون ۝ (حجرات)

بلاشبہ مومن وہی ہیں جو اللہ پر اس کے رسول پر
ایمان لائے اور پھر شک و شبہ میں نہ پڑے، اور
اپنے مالوں اور نفسوں سے اللہ کی راہ میں جہاد
کیا، یہی دیتے ہیں۔

ہیں اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لایک نام قوت یقین ہے جو قوت عقل کا ثمرہ اور حکمت کا نتیجہ ہے۔ الی مجاہدہ کو سخاوت کہتے ہیں جو قوت شہوت میں ضبط پیدا کرتی ہو اور غصت اسی کا جہل ہو اور مجاہدہ نفس و شجاعت کا دوسرا نام ہے جو قوت غضب کے استعمال کو عقل کے زیر اثر اور مدبرانہ اعتبار پر لاتا ہے صحابہ رضی اللہ عنہم کی مدح کی یہ آیت اسی کو واضح کرتی ہے۔

اشداء علی الکفار و سحاء بینہم دہ کافروں پر سخت ہیں اور البین رحم و جیم
 اہم غزالی (رحمۃ اللہ) کے نزدیک بھی حقیقی "مثلِ اعلیٰ" تک انسان کی رسانی ممکن ہے۔

جو شخص ان اخلاق کے تمام شعبوں کا حامل ہو اور ان میں صاحبِ کمال بن جائے وہ

اس کا مستحق ہے کہ مخلوق کا مقتدی بنے اور تمام اعمال و افعال میں اُس کی پیروی کی جائے
گویا وہ ”مکلفی پیشوا“ ہے۔ اور جو شخص ان اخلاق سے یکسر غالی ہو اور انکی اصلاح کا حامل
تو اُس کا خدا کی کائنات اور اُس کی مخلوقات سے خارج و راندہ ہو جائیگا بہتر ہے۔

امام نے شاہ صاحب کی طرح یہ بھی تصریح کی ہے کہ اخلاق کی ”مثلی اعلیٰ“ کا آخری درجہ
نبوت کا درجہ ہے جو اخلاق کے کمالات کے بعد خدائے برتر کی مہبت اور عطا سے نصیب ہوتا ہے۔

من بطع الله والرسول فادلک جو اللہ اور اُس کے رسول کی پیروی کرے وہی
مع الذین انعم الله علیہم من النبیین ان سببوں کے ساتھ ہونگے جن پر خدا کا انعام ہوا
والصدیقین والشهداء والصلحین ہے اور وہ انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالحین
وَحَسَنَ اَوْلَکَ رَافِقًا ہیں، اور یہ سب بہت اچھے رفیق ہیں۔

فضائل کے اقسام | فضائل کی ابتدائی قسمیں دو ہیں، ایجابی اور سلبی۔

نفس انسانی میں ایسی قوت اور ایسے ملک کا قیام و رسوخ، جو حسنِ عمل کا باعث بنے فضیلت
آجگانی ہے اور جو سوءِ عمل سے باز رکھنے کا باعث ہو فضیلتِ سلبی ہے۔

مثلاً ”امید“ ایجابی فضیلت ہے اس لئے کہ جو زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہو یہ اُس کو عمل
پر آمادہ کرتی اور ابھارتی ہے اور ”زہد“ سلبی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ انسان کو صدقہ و تجاوز
لذائذ سے باز رکھتی اور سادہ زندگی پر راضی رہنے کی ترغیب دیتی ہے۔

گزشتہ مباحث میں فضائل کی ایک دوسری تقسیم بھی کی گئی ہے یعنی انفرادی فضائل
اور اجتماعی فضائل۔

مثلاً قناعت۔ انفرادی فضیلت ہے جس کا اثر انسان کی اپنی ذات تک ہی محدود رہتا ہے

اور امانت۔ اجتماعی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جب ہی رونما ہوتی ہے کہ انسان دوسروں کیساتھ معاملات میں حصہ لے۔

بعض علماء اخلاق کا یہ خیال ہے کہ امام غزالی کا مرکز توجہ صرف اخلاقِ فردیہ ہیں اور اخلاقِ اجتماعیہ کی تعلیم سے اُن کی تصانیف خالی ہیں۔

مگر امام کی تعلیم اخلاق پر وقتِ نظر کے بعد یہ اعتراض صحیح نہیں رہتا۔ احیاء علوم الدین میں آفاتِ عزلت کے باب میں امام نے تصریح کی ہے۔

یہ واضح رہے کہ دینی اور دنیوی مقاصد میں وہ مقاصد بھی ہیں جو دوسروں کے ساتھ تعلقات پر قائم ہیں۔ اور دوسروں کے ساتھ اخلاط و تعاون کے بغیر اُن کا وجود ناممکن ہو لہذا جو امور باہمی اشتراک و اخلاط سے انجام پاتے ہیں وہ عزلت و گوشہ نشینی میں ناممکن الحاصل رہتے ہیں، اور انسان میں ان کا فقدان آفاتِ عزلت میں سے کہلاتا ہے، اس لئے باہمی اخلاط و تعاون کے فوائد، ان کے اسرار و حکم اور اسباب پر بھی توجہ کرنی ضروری ہے۔ مثلاً تعلیم و تعلم، نفع و انتفاع، ادب و ادیب، باہمی مودت و اخوت، اجر و ثواب کا حصول اور قیامِ حقوق کے ذریعہ دوسروں پر اس کا فیضان، تواضع، حصولِ تجربہ، مشاہدہ احوال و حصولِ عبرت وغیرہ جیسے اخلاق، یہ سب اخلاطِ باہمی کے فوائد ہیں۔ اس لئے اُن کو تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں

نیز فصل، اَجْنَائِبُ الْعِلْمِ، امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور احسان وغیرہ جیسے اخلاق کو مستقل ابواب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اس امر کی شہادت ہے کہ امام کی نظر اخلاقی اجتماعی کی تعلیم سے مدعا آشنا نہیں بلکہ انسانی حیات کے کمال کے لئے وہ اس کو بھی بہت اہم جگہ دیتے ہیں۔

فارابی کا نظریہ سعادت اور فارابی اپنے فلسفی رجحانات کے پیش نظر سعادت کی حقیقت اس طرح بیان کرتا ہے۔

نفس انسانی اگر اپنے وجود میں کمال کے اُس درجہ کو پہنچ جائے کہ اُس کو اپنے قوام میں مادہ کی بالکل احتیاج باقی نہ رہے بلکہ یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ ان تمام اشیاء میں بھی موجود رہے جو اجسام سے آلودہ ہیں اور ان جواہر میں بھی پایا جائے جو مادہ سے محروم اور خالی ہیں اور اُس کی یہ کمالی کیفیت دائم و قائم ہو تو اُس کمال کا نام ”سعادت“ ہے سعادت کا یہ درجہ ”افعال ارادیہ“ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان میں سے بعض افعال نفسیاتی اور فکری ہونگے اور بعض مادی و جسمانی۔ لیکن یہ حصول ”ان افعال کے اتفاق“ی طور پر وجود میں آجائے سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خاص ہیئت و صورت اور ملکات خصوصی کے ساتھ مشروط ہو کر ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ بعض افعال ارادیہ خود سعادت کی راہ میں حائل ہوتے ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ سعادت ”نہایت“ خیر مطلوب ہے۔ اس لئے اس کے حاصل کرنے کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت کے ساتھ اس لئے مقید کی گئی ہے یا اس لئے وہ مطلوب ہے کہ اُس کے واسطے سے ہمیں کوئی دوسری شے ”مطلوب“ ہے کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسا مرتبہ باقی ہی نہیں رہتا کہ انسان اُس کا ”طالب“ بنے۔

لہذا اس کے حصول کے لئے ایسے افعال ارادیہ کی ضرورت ہوتی ہے جو سعادت تک پہنچانے میں ممد و معاون ہوں۔ ان افعال کا نام ”افعال جمیلہ“ ہے اور جن خاص ہیئت و کیفیت کے ذریعہ یہ افعال جمیلہ صادر ہوتے ہیں ان کا نام ”فضائل“ ہے۔ یہ فضائل خود بھی خیر ہیں اور اپنے سے بلند ”خیر“ یعنی ”سعادت“ کے حصول کا ذریعہ بھی ہیں۔

اور جو افعال، "سادات" کے حصول کے لئے سدا رہا بننے ہیں ان کا نام "افعالِ فہیم" ہے۔
 اور جن کیفیات و ہئیات سے ان کا صدور ہوتا ہے وہ "ردائل" و "خائس" کہلاتی ہیں۔

پس انسان میں قوتِ غاذیہ "بدن" کی خدمت گزار ہے اور قوائے حاسہ و تخیلہ "بدن" کے
 بھی خادم ہیں اور قوتِ ناطقہ کے بھی، بلکہ قوتِ غاذیہ، حاسہ، اور تخیلہ کی "خدمتِ بدن کا اصل مدعا"
 "قوتِ ناطقہ" کی خدمت ہی ہوتا ہے اس لئے کہ قوتِ ناطقہ کا پہلا قوام بدن ہی کے ساتھ وابستہ ہے
 اور قوتِ ناطقہ کی دقتیں ہیں، علمی اور نظری اور قوتِ علمی قوتِ نظری کی خادم ہے اور قوتِ نظری
 کا کمال یہ ہے کہ وہ انسان کو سادات تک پہنچا دیتی ہے۔ الخ

ابن رشد کا بھی قریب قریب یہی مذہب ہے۔ اور امام غزالی کی طرح وہ بھی اس کا قائل
 ہے کہ اخلاق میں تربیت و تعلیم اور ماحول کے اثرات سے تبدیلی ممکن ہے بلکہ واقع ہو اور یہ کہ اخلاق
 میں حصولِ سادات کے مختلف مدارج ہیں۔

ابن مسکویہ کا نظریہ | اور ابن مسکویہ نے اپنی کتاب، تہذیب الاخلاق میں مسئلہ سادات پر تفصیلی بحث
 کی ہے اور کافی شرح و بسط کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کا ایک ضروری حصہ درج ذیل
 ہے۔

ارسطو کے نزدیک سادات کی پانچ قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق صحتِ بدن سے ہے اور یہ
 اعتدالِ مزاج سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسری کا علاقہ دولت و رفتار وغیرہ سے ہے
 اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ مال کو صحیح مصرف
 میں صرف کرے، اور اصحابِ حاجات کے ساتھ حسنِ سلوک کرے تاکہ اہل ضرورت
 اور مستحقین اس کے ساتھ محبت و مودت کرنے لگیں اور اس طرح کثرت سے اس کے

دوست اور رفیق بن جائیں۔

تیسری کا تعلق لوگوں کے ساتھ حسن سلوک سے ہے اور اُس کی بدولت یہ وصف اُسیں طبیعتِ نائیبِ بخا تاہی اور اس طرح وہ لوگوں میں مقبول و مہرُج بنتا، اور اپنے احسان و بھلائی کی داد حاصل کرتا ہے۔

چوتھی قسم کا واسطہ مندرجہ بالا اقسام میں ثابت قدم اور مضبوط رہنے سے ہے، اگر وہ ان امور میں کامیاب ہو جاتا، اور کامل و مکمل بن جاتا ہے تو سادات کا یہ بھی ایک درجہ ہے پانچویں قسم یہ ہے کہ وہ شخص دین و دنیا دونوں کے معاملہ میں عمدہ رائے، صحیح فکر، صفاقت اور سلیم اعتقادات کا حامل ہو۔

پس جس شخص میں یہ تمام اقسام جمع ہو جائیں وہ ”سعیدِ کامل“ اور سادات کے آخری درجہ پر ہے۔ اور جس شخص کو ان اقسام میں سے کسی خاص قسم سے یا مختلف اقسام میں سے کچھ حصہ ملا ہو وہ اسی نسبت کے اعتبار سے ”سید“ ہے۔

اور اس طرح سے پہلے، فقر، غنا، غورث، اور افلاطون وغیرہ اس کے قائل تھے کہ سادات اور فضائل فقط ”نفس“ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی لئے جب انھوں نے فضائل کی تفصیل بیان کی تو سب کو تو یہی نفس ہی سے متعلق رکھا، مثلاً حکمت، شجاعت، عفت، عدالت،

اُن کا قول ہے کہ سادات کے لئے نفس کے ان قوی کا ہونا کافی ہے وہ بدن یا خابج از

بدن کے فضائل کی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر انسان میں مذکورہ بالا فضائل موجود ہوں تو ہمارا لنگڑا، یا امدھا ہونا یا کسی عضو کا بالکل نہ ہونا..... اُس کے حصولِ سادات پر مطلق

اثر انداز نہیں ہو سکتے، اسی طرح، افلاس، فقر اور اس قسم کے امور سے بھی اُس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ روایتی بدنِ انسانی کو ”انسان“ کا جزو مانتے ہیں اس لئے وہ انسانی

سادات کو سادتِ بدنی، اور خارج از بدن کے بغیر ناقص تسلیم کرتے ہیں۔
 فلاسفہ کی ان دورایوں کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں پر صحیح خاکہ کریں۔ اور
 ایک جامع رائے پیش کریں۔

انسان، درحقیقت دو فضیلتوں کا مجموعہ ہے۔

(۱) روحانی فضیلت ————— اور ————— (۲) جسمانی فضیلت

روحانی فضیلت اُس کا نام ہے جو پاک روح یعنی عالمِ روحانیات کے اوصاف کیساتھ
 مناسبت و تعلق رکھتی ہو اور جسمانی فضیلت کا تعلق حیوانی اوصاف سے ہے۔

پس وہ حیوانی فضیلت کی وجہ سے اس عالمِ سفلی میں چند روزہ مدت کے لئے مقیم ہے
 تاکہ وہ اپنی اس ”خیر“ کو تہذیب و ترتیب، اصلاح و تربیت، اور نظم و انتظام کے ذریعہ سے
 ”کمال“ تک پہنچائے، اور عالمِ علوی کے مناسب حال بنا کر اُسی جانب منتقل ہو جائے، اور
 وہاں ابدی و سرمدی حیات حاصل کرے۔

عالمِ سفلی، اور عالمِ علوی سے ہماری مراد عالمِ محسوسات کا اعلیٰ مقام یا ادنیٰ مقام نہیں
 ہے بلکہ عالمِ محسوسات کا خواہ کتنا ہی بلند مقام کیوں نہ ہو ہمارے مقصد کے اعتبار سے وہ سفلی
 ہے، اور عالمِ مجرد و معقول کا ہر درجہ عالمِ علوی ہے۔

بہر حال جب ان ہر دو کے مجموعہ کا نام ”انسان“ ہے تو ضروری ہے کہ انسان، جب ہی صحیح
 معنی میں سادت حاصل کر سکتا ہے کہ ان دونوں فضائل کا ایک ساتھ حامل ہو پس انسان جب
 عالمِ سفلی کی ساداتوں سے مصطف ہوتا ہے اور ان مناسب احوال کے اعتبار سے ”سید“ کہلانے لگتا
 ہے تو پھر وہ ان مقدس احوال و متعلقات کی طرف غور کرتا، اُن سے بحث کرتا، اور عالمِ سفلی کی صحتِ
 احوال کے ذریعہ سے قدرتِ الہیہ کا شائق بنتا، اور دلائلِ حکمتِ بالغہ پر نظر کرتے ہوئے اُن تک پہنچنے

کی سہی کرتا ہے، اور اس طرح عالم علوی کے درجات کو حاصل کرنے لگتا ہے تا آنکہ اُس کے بڑے سے بڑے اور انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے

سعادت کا وہ آخری درجہ جو کسب و کتاب اور قوتِ عمل سے حاصل ہو سکتا ہے اور صرف مہمبتِ الہی سے بطور ”منصب حاصل ہونے کے ساتھ مشروط نہیں ہے“ یہ ہے کہ انسان کے تمام افعال ”افعال اللہ“ بن جائیں اور یہ ”خالص خیر“ کا درجہ ہے یعنی اُس کی تمام مرضیات فنا ہو کر مرضیاتِ الہی کے اس طرح تابع ہو جائیں کہ اُس کو اپنی مرضی کے کوئی معنی ہی نہ رہیں جو کچھ ہو۔ خدا کی مرضی ہی ہے اور جب وہ اس خیرِ غرض کے درجہ پر پہنچ جائے گا تو پھر اس کی یہ کیفیت ہو جائے گی کہ اُس کا کوئی عمل اس ایک غرض کے علاوہ کہ خود وہ عمل بذاتہ مقصود ہے اور کسی غرض و نیت کا پابند نہیں رہے گا۔ اور یہی درجہ مقصود و مطلوب ہے الخ

اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ در سیدِ دانا، کامل السعادت جب ہی ہو سکتا ہے کہ ذہن قوی کا مالک ہو۔ صاحبِ دُعا و عقل اور صحیح تمیز کا حامل ہو۔ ایسی حالت میں تمام موجودات کے حقائق اس پر روشن ہو جائیں گے اور علم کے مطابق عمل کے نفاذ پر اُس کی عزیمت بلند ہو جائیگی اور پھر اُس کے علم و عمل کی یہ مطابقت ہمیشہ کے لئے ثابت و قائم ہو جائے گی۔

نیز یہ بھی ظاہر ہو چکا ہے کہ جس طرح علم و نظر، عمل پر مقدم ہے اسی طرح عمل کے جزو پر اُس سے متعلق علم و نظر کا جزو بھی مقدم ہو گا، اس لئے کہ جس شے کی معرفت مقصود ہوتی ہے وہ جوہر، اور قوتِ تمیز کے ذریعہ سے ہی صحیح طور پر معلوم ہو سکتی ہے اور اس کے بغیر صواب اور حق تک پہنچنا ناممکن ہے اور جبکہ ”معارف“ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کا علم

لے مخلوق باخلاص اللہ الحدیث۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے اخلاق کو خدا سے تعالیٰ کا اخلاق کے سانچوں میں ڈال دو۔

فردری ہے مگر عمل کا اُن سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور دوسرے وہ جو ظلم کے ساتھ عمل بھی چاہتے ہیں، تو عکسِ اثر کے موجب سادات ہے وہ بھی دوہی قسم پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جو ظلم کے ساتھ عمل کی محتاج نہیں ہے مثلاً خدائے تعالیٰ کی صحیح معرفت، اور اُس کے واحد و قدیم اور کردگارِ عالم ہونے کا حقیقی عرفان، اور دوسری وہ جو ظلم کے ساتھ عمل کی بھی منفی ہے مثلاً علومِ حکمیہ میں جودیت و اصابتِ رائے پیدا کرنا، اور معاملات میں ”سیرتِ جمیل“ اختیار کرنا، اور اُس کو عادتِ ثانیہ بنالینا۔

علمِ اخلاق پر ابنِ قیمؒ شیخ الاسلام حافظ ابنِ قیمؒ جوڑی نے اخلاق پر نہایت لطیف مباحث تحریر فرمائے کی لطیف بحث ہیں۔ موجودہ بحث میں حسبِ ذیل اقتباس قابلِ مطالعہ ہے۔

فرماتے ہیں:-

دینِ اسلام ”خلق“ ہی کا دوسرا نام ہے اور ”تصوف کی حقیقت“ بھی ”خلق“ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پس جو شخص جس قدر اخلاقِ حسنہ کا مالک ہے اُسی قدر دین اور تصوف میں بھی بلند ہے مشہور صوفی کتانی کا بھی یہی قول ہے۔

اس کے علاوہ خلقِ حسن کے بارہ میں علماءِ اخلاق کے مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔

(۱) حُرْنِ خلق کی حقیقت، جود و کرم کی بات، ایذا دہی سے پرہیز، اور ایذا و تکالیف کی برداشت میں مشمر ہے (۲) حُرْنِ عمل پر ثبات، اور بدعملی سے پرہیز، حُرْنِ خلق کا مصدر ہیں (۳) رذائل سے پاک اور فضائل سے مزین رہنے کا نام حُرْنِ خلق ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حُرْنِ خلق کے چار ارکان ہیں اور اخلاقِ فاضلہ کی بنیاد ان ہی پر قائم و ثابت ہے۔

صبر عفت شجاعت عدل

صبر۔ انسان کو قوت برداشت، غصہ پر قابو، انداز سے پرہیز عطا کرتا، جلد بازی و زور بخشی سے محفوظ رکھتا، اور بردباری، سنجیدگی، اور نرمی کا نوگر بناتا ہے۔

عفت۔ رذائل اور قول و عمل میں قبائح سے بچاتی اور صفت حیا کا عادی بناتی ہے (جو تمام جملائیوں کا منبع ہے)، اور فحش، بخل، کذب، غیبت، اور چلواری سے دور رکھتی ہے۔

شجاعت۔ عزت نفس، بلند اخلاقی، اور بلند خصالی پیدا کرتی ہے اور فضل و کرم، سخاوت اور ایثار پر آمادہ کرتی ہے اور بردباری، اور غیظ و غضب پر قابو بخشتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

لیس الشدید بالصرعۃ، انما الشدید ببادری، کثتی میں پہاڑ دینے کا نام نہیں ہے

الذی یملک نفسه عند الغضب حقیقت میں بہادر وہ ہے جو غصہ کے وقت نفس

پر قابو پالے۔

حقیقی شجاعت اسی کا نام ہو کیونکہ یہ ایسے ”ملکہ“ کہتے ہیں جس سے انسان اپنے دشمن پر غلبہ پانے کی قدرت رکھتا ہو۔

عدل۔ انسان کو اس کی اخلاقی زندگی میں اعتدال اور توسط بخشتا، اور ہر معاملہ میں افراط و تفریط کے درمیان صحیح راہ پر قائم رکھتا ہے۔

خلق، افراط اور تفریط مثلاً جو دو دنیا، صفتِ عدل کی ایسی بخشش ہے جو بخل اور اسراف کی افراط کی درمیانی راہ ہو اور تفریط سے محفوظ اور درمیانی راہ ہے۔ اسی طرح حیا، زلت و

علم کی درمیانی صفت ہے۔ اور شجاعت، مردی، و بیجا جرات کی درمیانی صفت کا نام ہے۔

اور ان سب کا منبع ہی صفتِ عدل ہے جو اخلاقِ فاضلہ کے ہر سرِ ارکان میں توسط اور اعتدال مزاج سے منصفہ شہود پر آتی ہے۔

اخلاقِ کریمانہ کی طرح رذائلِ اخلاق کا منبع بھی چار صفات ہیں جو عمارتِ رذیلہ کے چار ستون سمجھے جاہیں۔

جہل، ظلم، شہوت، غضب

جہل۔ اچھی شے کو بُری اور بُری کو اچھی کر کے دکھاتا، اور ناقص کو کامل اور کامل کو ناقص کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔

ظلم۔ ہر شے کو بے عمل جگہ دینے کا خوگر کرتا ہے یعنی غضب کے موقع پر خوشنودی، اور خوشنودی کے موقع پر غیظ و غضب، بنیدگی کے موقع پر جہالت، سخاوت کے موقع پر بخل، بخل کے موقع پر سخاوت، پیش قدمی کے موقع پر خمود اور خمود کے موقع پر پیش قدمی، سختی کے موقع پر نرمی اور نرمی کے موقع پر سختی، عزتِ نفس کے موقع پر انکساری، اور انکساری کے موقع پر غرور، علیٰ ہذا القیاس۔

شہوت۔ انسان کو حرص، بخل، فقر و غور، بسیار غوری، ذلت، ذارت، اور طمع کا خوگر بناتی ہے۔

غضب۔ غرور، کینہ، حسد، ظلم، اور حماقت جیسے ذیل اوصاف کا عادی بناتا ہے۔ اور اگر ان رذائلِ اخلاق میں سے کسی بھی دو کو باہم ترکیب دیکھئے تو مزید اخلاقِ قسمیہ وجود میں آتے ہیں اور اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاقِ سینہ کے ان چار ارکان کی بنیاد دو قاعدوں پر ہے (۱) نفسِ انسانی میں افراط و تفریط کی حد تک کمزوری پیدا ہو جانا (۲) یا افراط و تفریط کی حد تک قوت آ جانا۔

اگر نفس میں افراط کی حد تک ضعف آ گیا ہے تو ذلت، بخل، نجات، کینگی، پستی، حرص و آز جیسی بد اخلاقیات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اور اگر قوت میں افراط کا دخل ہو گیا ہے تو اُس سے ظلم، غضب، ترشی، نفش، اور طیش جیسی بد اخلاقیات وجود میں آتی ہیں، اور ان میں سے جن

دو بد اخلاقیوں کو جمع کر دو تیسری بد اخلاقی وجود پذیر ہو جاتی ہے حتیٰ کہ ایک ہی انسان کے نفس میں بعض مرتبہ قوت اور ضعف دونوں جمع ہو جاتے ہیں اور دونوں حالتوں کا مظاہرہ اس کی طرف سے ہوتا رہتا ہے اور وہ اس حالت میں کمزور اور ضعیف کے سامنے شیر کی طرح شجاع نظر آتا ہے اور اسی وقت ایک شجاع کے سامنے انتہائی ذلیل اور پست دکھائی دیتا ہے۔

بہر حال جس طرح اخلاقِ حمیدہ کے ازدواج سے عمدہ اخلاق کا سلسلہ توالد چلتا رہتا ہے اسی طرح اخلاقِ رذیلہ کے باہمی تعلق سے بُرے اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ نیز ہر دو بُرے اخلاق کے درمیان یا یوں کہئے کہ ہر وصف میں افراط و تفریط کے درمیان خلقِ حسن پایا جاتا ہے۔

مثلاً تواضعِ خلقِ حسن اور درمیانی راہ ہے پس اگر یہ صفت افراط کی جانب مائل ہو جائے تو ذلت و حقارت بن جائے اور اگر مائل بہ تفریط ہو جائے تو تکبر اور علو ہو جائے۔

انسان میں جو صفات مرکوز ہیں اور جو مختلف اخلاقِ ذمیمہ کا گوارہ بنتی ہیں کیا ان میں اصلاح کر کے ان کا رخ صحیح راہ کی جانب پھیر دینا مفید ہے تاکہ وہ اخلاقِ کریمانہ کے حامل بن سکیں۔ یا ان اخلاقِ رذیہ اور اوصافِ خسیہ کے حقائق بدل کر ان ہی کو اخلاقِ حسنہ بنا دینا چاہئے۔ علاج کیلئے بہترین صورت کونسی ہے؟

یہ سوال علماءِ اخلاق کے درمیان ہمیشہ معرضِ بحث رہا، جو اسی کتاب کے پہلے حصہ میں زیر بحث آچکا ہے، بعض علماء دوسری شکل کو ممکن سمجھتے ہیں اور اُس کے لئے مختلف طریقے تجویز کرتے ہیں، لیکن محققین پہلی صورت کو صحیح اور دوسری کو سخت دشوار جانتے اور غیر مفید یقین کرتے ہیں۔ حافظ ابن قیمؒ کی رائے بھی محققین ہی کے ساتھ ہے۔

ابن قیمؒ کا نظریہ | طریقت و شریعت کے رہرو کے لئے مفید اور نفع بخش طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنے

لئے اسی طرح کی دس بارہ مثالیں ابن قیمؒ نے شمار کرائی ہیں انحصار کی وجہ سے ہم نے نقل نہیں کیں۔ (مولف)

اوصاف میں تبدیلی کی فکر کئے بغیر اخلاقِ حسنہ کے حصول کی سعی کرے، اس لئے انسانی طبیعت کے لئے اس سے زیادہ دشوار بات دوسری نہیں ہے کہ وہ اپنی جبلت و فطرت کو بدل دے بلکہ یہ قریب قریب ناممکن ہے۔

اگرچہ سخت مجاہدوں اور دشوار ترین ریاضتوں کے مالک اس جبلت کی تبدیلی میں ہشیہ ساعی اور کوشاں رہتے ہیں لیکن ان میں کامیتر حصہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہی رہا ہے۔ بلاشبہ اول اول نفس ان ریاضتوں، اور مجاہدوں میں منہول ہو کر اپنے جلی اوصاف سے بے پرواہ ہوتا نظر آتا ہے لیکن جو بنی موقعہ پا کر ان اوصاف میں سے کسی کا حملہ ہوتا ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ کی فوج کو درہم و درہم کرتا ہے۔ معاً سلطنتِ طبیعت پر قابض ہو کر پھر سابق کی طرح حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اس لئے ہم یہاں ”سائلک“ کو دہی راہ بتاتے ہیں جو صحیح اور مفید ہے۔ یعنی انسان میں جو جلی اوصاف پائے جاتے ہیں اور وہ ردائیل کے حامل ہوتے ہیں مثلاً شہوت، غضب و غیرہ تو ان کو ساتھ لئے ہوئے اخلاقِ حسنہ کی سعی کرنی چاہئے اور ان کے ازالہ اور ان کے علاج کی فکر میں نہ پڑنا چاہئے۔ اس طرح وہ اُس ”سائلک“ سے تیزی کے ساتھ منزلِ مقصود کی جانب گامزن ہو گا جو ان کے ازالہ کے ذریعہ علاج کی فکر میں لگا ہوا ہے۔

چونکہ یہ بات بہت دقیق اور مشکل ہے اس لئے پہلے ہم ایک مثال بیان کرتے ہیں اُس کے بعد اصل مقصود کو واضح کریں گے۔

ایک نہر ہے جو تیزی سے بہتی، اور قرب و جوار کی بستیوں، زمینوں، اور مکانوں کو گرائی اور بہاتی لئے جا رہی ہے۔ اہل بستی کو یقین ہو گیا ہے کہ اگر اس کے بہاؤ کا یہی حال رہا تو نہ کوئی زمین بچے گی نہ مکانات اور بستیاں، سب ہی غرق ہو جائیں گے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں کے تین گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ نے تو اپنی تمام قوت اور تمام اسباب و ذرائع اُسکو روکنے، بند لگانے

اور اُس کے بہاؤ کے آٹے آنے پر صرف کر دے مگر یہ کچھ بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ اس لئے کہ اُس نے ایک جگہ سے روکا تو پانی دوسری جگہ سے پھوٹ پڑا، ایک جانب بند لگایا تو دوسری جانب سے اُبل پڑا بلکہ بعض مرتبہ تو اپنے زور میں تمام بند توڑ کر اس قدر جوش سے بڑھا کہ اور زیادہ تباہی کا باعث ہو گیا۔

دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ یہ ترکیب رائیگاں، اور غیر مفید ہے تو اُس نے طے کیا کہ اس کا سرچشمہ تلاش کر دو اور اُس کو بند کر دو تب اس نمر کا زور کم ہو گا اور آہستہ آہستہ یہ ختم ہو جائیگی اور ہم نقصان سے محفوظ ہو جائیں گے۔

اُس نے سرچشمہ کو ڈھونڈ نکالا مگر دشواری یہ پیش آئی کہ اُس کے جس سوت کو بھی بند کرتے ہیں پانی خود بخود دوسرے سوت سے نکل آتا ہے اور چشمہ کے اُبلنے میں کوئی کمی نہیں آتی اور تمام سوتوں کا بند کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔ اور اس طرح یہ گروہ نہ کھیتی کر سکا، نہ باغ لگا سکا اور نہ مکانات ہی کی حفاظت کر سکا۔ تمام وقت اسی ناکام جدوجہد میں صرف کرتا رہا۔

تیسرے گروہ نے ان دونوں سے الگ ایک راہ اختیار کی انھوں نے سوچا کہ اس طرح تو بجز نقصان اور کوئی حاصل نظر نہیں آتا۔ لہذا اُس نے نہ پانی روکنے کی سعی کی اور نہ سوت بند کرنے کا تہیہ کیا بلکہ انھوں نے اپنی تمام کوشش اس پر صرف کی کہ پانی کے اُس بہاؤ کو حسبِ منشاء صحیح راہ پر لگادیا جائے، اور اس کوشش کو اس طرح شروع کیا کہ نہر کا رخ، بجز زمینوں، قابلِ زراعت کھیتوں کی جانب متوجہ کر دیا، اور جگہ جگہ ضرورت کے لئے پانی کے مالا مال بنائے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ گھاس سے تمام زمین سبز و زار ہو گئی، بہترین ترکاریوں، انواع و اقسام کے پھلوں، اور مومی نعلوں کی کثرت سے وہ سب مالا مال ہو گئے۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ان تینوں گروہوں میں سو تیسرا گروہ اپنی رائے میں صائب اور پلنے

صل میں بلاشبہ کامیاب رہا، اور پہلے اور دوسرے گروہ نے بجز نقصان اور ضیاع وقت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ ہمانہ کے تقاضا حکمت نے انسان بلکہ حیوانات کی جبلت میں دو قوتیں ودیعت فرمائی ہیں۔ قوت غضبیہ اور قوت شہوانیہ یا قوت ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر ہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلت و طقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوت شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے لئے منافع حاصل کرنا، اور قوت غضبیہ سے اُس کی تمام مضرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان قوت ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفت حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مضرت سے دفع کرنے کی قوت غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوت و عورت کے بجائے صفت خجندہ (کینہ) پیدا کر دیتی ہے، اور اگر حاجت کی اختیار سے انسان درماندہ و عاجز رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف پاتا ہے یعنی اُس کی قوت ارادیہ کمزور و اضعیف ہے تو اُس سے صفت حسد عالم وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیا پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوت ارادیہ اور قوت شہویہ میں افراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفت کُحل اور خست وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوت غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول ناممکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بغاوت، اور ظلم وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، انانیت جیسے اخلاق فاسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہر حال مسطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوت غضبیہ و شہوانیہ تو گویا نہر ہیں

اور انسانی طبیعت وہ جدِ دل ہے جس میں یہ نہر بہتی ہے۔ اور انسانی دل و دماغ وہ بستیاں اور عمارات ہیں جو اس نہر سے تلف اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اُس کے جوش اور زور سے بالکل بے پرواہ اور متغنی ہیں اُن کی ایمان کی بستیاں تباہ، اور آمار برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ شجرہٴ بحیثہ نشوونما پاتے رہتے ہیں قیامت اور روزِ جزا میں حظل، ضریح، شوک، اور زقوم جو ان کی غذا مقرر کی گئی ہے وہ بھی اُن کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں تین گروہ ہو جاتے ہیں۔

ایک فرقہ اُن صوفیاء کا ہے جو ریاضتوں، مجاہدوں، محلوٹوں، اور مختلف قسم کی سخت مشقوں کے ذریعہ یہ قصد رکھتے ہیں کہ اس نہر (وقتِ غضبہ و شہوانیہ) کو جڑ ہی سے ختم، اور اس کے سوتوں کو بالکل بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ جبلت و خلقت کہ جس پر رب العالمین نے اُس کو پیدا کیا ہے، اس سبب کا انکار کر دیتی ہے اور کسی طرح طبیعتِ بشری اُس پر آمادہ چین ہوتی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگِ با رہتی ہے، کبھی طبیعت غالب آ جاتی ہے اور کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آ جاتا ہے اور آخر وقت تک ازالہٴ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گروہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قویٰ کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہدِ نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلنے دیں اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر ان کے ہماؤں میں رکاوٹیں پیدا کریں۔ پہلے گروہ کی طرح ان کا بھی اکثر وقت اسی جدوجہد میں گزر جاتا ہے۔ لیکن تیسری جماعت نے ان دونوں سے الگ یہ راہ اختیار کی کہ ان خلقی صفات کی نہر کو

قلعہ نہ چھڑا اور اپنے نفوس کو اخلاق کریمانہ کے حصول کی جانب متوجہ اور مشغول کر دیا، اور ان صفات (قوت غضبیہ و شہویہ) کے دداعی اور محرکات کو جو کہ انسان کے مجاری میں ساری ہیں، ہرگز قبول نہ کیا۔ اور نہ رکے سوت بند کرنے یا بہاؤ کو رد کرنے کی اس لئے مطلق کوشش نہیں کی کہ وہ جانستے تھے کہ خلقی صفات کی یہ نہ ضرور بہہ کر رہے گی اور کسی طرح بند نہ ہو سکے گی، بلکہ اپنے قلب کی بتیوں کے استحکام اور قویٰ باطنہ کے قلوب کی مضبوطی میں سرگرم رہے تاکہ قلعہ کی محکم دیواروں اور آبادیوں کی مضبوط شہر بناموں سے نہر کا پانی اس سے ٹکرا کر ادبہر ادبہر نکل جائے اور کسی قسم کا نقصان نہ پہنچا سکے۔ نیز اخلاق حسنہ کے ذریعہ ان دونوں قوتوں میں اعتدال پیدا کرنے میں مشغول رہے اور اس طسرح ان فطری اوصاف کو مناسب کام میں لگا کر اخلاق کی کھیتوں کو سرسبز و شاداب بنایا۔

میں نے ایک روز شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ سے اس مسئلہ کے متعلق گفتگو کی اور پوچھا کہ اخلاق حسنہ اور روحانی طہارت کی آفات کا علاج ان کے قلعہ قمع کرنے سے ہو سکتا ہے یا اپنے اندر لطافت و لطافت پیدا کرنے سے۔

انہوں نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس کی مثال غلاظت کے کونٹوں کی سی ہے جب تم اُس کو منہدم کر لے، اگر انے، اور مٹانے کے درپے ہو گے غلاظت اور زیادہ ظاہر ہوگی اور پھیلے گی۔ اور اگر تم سے یہ ہو سکے کہ تم اُس کو اپنی حالت پر چھوڑ کر اوپر سے پاٹ دو اور اُس کو ڈبک دو تو غلاظت سے محفوظ رہنے کا یہی طریقہ بہتر ہے۔ لہذا تم اس کے اکھاڑنے کے درپے نہ ہو بلکہ اُس کو چھپانے اور ڈھکنے کی کوشش کرو اس لئے کہ غلاظت کا یہ دہانہ مٹ نہ سکے گا اور ایک بدبوسے بیج کریموں قم کی دوسری بدبوؤں سے سابقہ پڑیگا۔ میں نے عرض کیا۔ یہی سوال میں نے بعض مشائخ سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ آفات نفس کی مثال ان سانپوں

اور پھودوں جیسی ہے جو کسی مسافر کی راہ میں پڑتے ہوں۔ پس اگر وہ ان کے بلوں اور سوراخوں کی تفتیش میں اس لئے لگ جائے کہ جو لے جائے اسکو قتل کر دے۔ اور اس طرح سب کو قتل کر کے منزل کو صاف بنائے تو وہ مسافر کبھی اپنے مطلوب سفر کو طے نہیں کر سکتا۔ لہذا مسافر کو چاہئے کہ ان کی تفتیش سے قطع نظر منزل مقصود پر گامزن رہے اور ان کی جانب مطلق التفات نہ کرے اور اگر ان میں سے کوئی راہ کے عین سامنے ہی آجائے تو اس کو مار ڈالے اور پھر اپنی راہ پر لگ جائے، شیخ الاسلام نے جب یہ مثال سنی تو حیدرپسند کی اور بیان کرنے والے کی بہت داد دی، یہ ہے اُس تیسرے گروہ کا نظریہ جس کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان صفات کو نواز اور بیکار پیدا نہیں کیا، ان کی مثال تو پانی جیسی ہے کہ وہ گلاب کو بھی سیراب کرتا ہے اور خاردار خنظل کو بھی، سوختہ بننے والے درختوں کو بھی نشوونما کرتا ہے اور پھلدار درختوں کو بھی یا یہ سرویش برتن یا سیپ ہیں جو جواہر اور موتیوں پر ہمیشہ ڈبکے رہتے اور چٹے رہتے ہیں۔ پس اس گروہ کو ہر وقت یہی فکر لگنا رہتا ہے کہ وہ ان جواہر سے فائدہ اٹھائے اور پانی سے گلاب اور نردار درختوں ہی کو پرورش کرے، اور یہی خلاصہ دظفر مندی کی صحیح راہ ہے۔

مثلاً انھوں نے دیکھا کہ بکرا ایک ایسی نہر ہے جس سے شیخی، فخر، اترانا، ظلم اور سرکشی بھی سیرابی حاصل کرتے ہیں، اور بلندی ہمت، خودداری، حمیت، اخلاص کے دشمنوں پر غلبہ، اور سر بلندی بھی سیلاب ہوتے ہیں، اور یہ بیش بہا موتی بھی اسی سیپ سے حاصل کئے جاسکتے ہیں تو انھوں نے اس نہر کے بہاؤ کو ذرا ان کی پرورش کی جانب متوجہ کر دیا اور اپنے نفوس سے سیپ کو خارج کئے یا تباہ کئے بغیر ہی ان موتیوں کو اس سے نکال لیا۔

اور پانی یا سیپ کو اسی طرح استعمال کیا جس طرح اُن کو زیادہ سے زیادہ مفید اور کارآمد

بنایا جاسکا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں حضرت ابو دجانہ رضی اللہ عنہ کو سینہ تان کر اکڑتے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ یہ ایسی چال ہے جو ہر وقت خدا کے نزدیک بہنوخ اور قابلِ نفرت ہے مگر میدانِ جہاد میں محبوب ہے۔ اس حدیث پر غور کرو کہ کس طرح اس صفت کے بہاد و کا رخ پھیر کر اور برعکس کر ایک قابلِ مذمت کو قابلِ ستائش بنا دیا۔ اور ایک دوسری حدیث میں ہے جو غالباً مسند احمد کی روایت ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اترانے کی بعض صورتیں خدا کے تعالیٰ کے نزدیک قابلِ نفرت و حقارت ہیں اور بعض محبوب اور قابلِ ستائش۔ اور قابلِ ستائش صرف دو ہی صورتیں ہیں، میدانِ جہاد میں اور صدقہ و خیرات میں۔

اب غور کرو کہ کس طرح ایک صفتِ بد، عبادت بن گئی اور کیسے رشتہ خداوندی کی قاطع شرو باعثِ وصل ہو گئی۔

پس ایسی صورت میں اُن راہبانہ ریاضات اور مجاہداتِ مفرطہ و شاقہ کرنے والوں پر کیوں نہ افسوس آئے جو اپنے اس طریق سے لوگوں کو شہادت، اور آفات میں اور زیادہ مبتلا کرتے ہیں۔

تزکیہٴ نفوس کے ”امام“ اللہ تعالیٰ نے تزکیہٴ نفوس کی خدمت انبیاءِ علیہم السلام کے سپرد فرمائی ہے اور ان کی بعثت کا مقصد یہی تزکیہٴ نفوس ہے اور وہی اُس کے والی و مالک ہیں۔ اور اُن ہی کے ہاتھ میں دعوت و تعلیم اور بیانِ دارشاد کا معاملہ براہِ راست سپرد فرمایا ہے اور اُن کی تعلیم صرف ذاتی خلقت اور الہام پر مبنی نہیں ہے بلکہ وحیِ الہی کے ذریعہ اس خدمت پر مامور ہیں۔ اس لئے وہی امتوں کے نفوس کے حقیقی معالج ہیں۔

صدقہ و خیرات میں خیلا ”اترالے“ سے مراد یہ ہے کہ اُس میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر دینے کی سعی کرے اور اُس پر مسرت ظاہر کرے (مولف)

اخلاق الکتابی ہیں یا اس سوالات پر یہ مسئلہ بھی علم الاخلاق کے لطیف مباحث میں سے ایک ہے اس سے متعلق تفصیل حصہ اول میں گزر چکی ہے۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ کی رائے اس مسئلہ میں حسب ذیل ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اخلاق الکتابی صفات ہیں یا خارج از کتب و اکتساب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان ابتدا میں تکلف اور طبیعت پر جبر کے ساتھ خلق کو اختیار کرتا ہو اور آہستہ آہستہ اس کی سرشت اور طبیعت بن جاتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مکالمہ جو اشج عبدالقیس کے ساتھ پیش آیا اس کی شہادت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

آپ نے اشج سے فرمایا تجھ میں دو ایسے خلق موجود ہیں جن کو اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے ایک علم اور دوسرے وقار۔ اشج نے دریافت کیا یہ دونوں خلق میرے کسب کا نتیجہ ہیں یا نانا دوسرشت میں خدا کی طرف سے ودیعت ہیں، آپ نے فرمایا تیرے اندر خدا کی جانب سے خلقت میں ودیعت ہیں۔ اشج نے یہ سن کر کہا۔ اُس خدا کی لاکھ لاکھ حمد و ثنا جس نے مجھ میں دو ایسے خلق ودیعت فرمائے جو اُس کو اور اُس کے رسول کو محبوب ہیں۔

اس حدیث میں اشج کا ”خلق“ کے متعلق تفصیل کرنا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس تعلیم کو قبول کرتے ہوئے جواب دینا اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ خلق دونوں طرح حاصل ہوتے ہیں، جلالت و سرشت میں ودیعت بھی اور کسب و اکتساب سے بھی،

نیز ایک دوسری حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا، اس طرح شروع فرمایا کرتے تھے۔

اللہم! مجھ کو اخلاقِ حسنہ کی راہ دکھا، اخلاقِ حسنہ تک راہبری کر، یا اللہ میرے سوا کوئی دوسرا نہیں

الحی۔ مجھ کو بد اخلاقی سے بچا، اور بد اخلاقی سے بچانے والا تیرے علاوہ کوئی اور نہیں۔
اس حدیث میں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسب اور قدردانوں کا ذکر نہایت خوبی سے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ میں امامِ راغب اصفہانی کی رائے بھی قابلِ ذکر ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔
خلق کے متعلق علماء میں اختلاف ہے کہ وہ ایسی جبلی و خلقی صفت ہے جس میں کسب و کتاب سے تبدیلی نامکن ہے یا اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔

بعض پہلی رائے کے قائل ہیں کہ وہ خلقی صفت ہے خیر ہو یا شر جس حالت پر خالق کا نشانے اُس کی طبیعت کو ودیعت کر دیا ہے نامکن ہے کہ اُس میں تبدیلی ہو سکے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

ولن یستطیع الدھر تغییر خلقه لیوم ولا یستطیع متکرم

زمانہ اُس کے خلق کی تبدیلی پر ہرگز قادر نہیں ہے وہ کیسے نہ ہے اور وہ کریم نہیں بنایا جاسکتا

وما هذا الا اخلاق الاغرائز فمنهن محمود ومنهن مذمم

اور یہ اخلاق تو فطری ملکات ہیں۔ بعض اُن میں سے اچھے ہیں بعض بُرے

ادرنبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی کچھ اسی طرف اُٹل نظر آتا ہے۔

من آتاه الله وجها حسنا وخلقاً جسکو اللہ تعالیٰ اچھی شکل و صورت اور اچھے اخلاق

حسناً فیشکر الله عطا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی اس آفرینش

پر خدا کا شکر ادا کرے۔

لہذا جب اخلاق فطری اور خلقی صفات کا نام ہے تو بندہ کی مجال نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی

ہوئی صفات میں تبدیلی پیدا کر سکے

اللہ تعالیٰ کی ایک جماعت پہلی رائے کو صحیح سمجھتی ہے یعنی خلق میں تبدیلی ممکن ہے اور ہوتی رہتی ہے بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

حسنوا اخلاقکم
اے انسانو۔ تم اپنے اخلاق کو اچھے اخلاق
اللہ ریشہ بناؤ۔

تو اگر یہ تبدیلی انسان کے اسکان میں نہ ہوتی تو آپ کس طرح اس کو اُس کا مکلف بناتے اور حکم فرماتے۔

غلاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اشیاء عالم کو دو انواع پر تقسیم فرمایا ہے
ایک وہ نوع جس کی تخلیق اور معاملات و اعمال میں مطلق کسی کو دخل نہ ہو، مثلاً زمین، آسمان،
شکل و صورت وغیرہ۔

دوسری قسم کی تخلیق اس طرح فرمائی کہ اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور ساتھ ہی اُس میں ایک
ایسی قوت رکھ دی جسکی تکمیل و ترقی اور تغیر و تبدل کا معاملہ انسان کے ”دفعل“ سے متعلق کر دیا
جیسے کہ گٹھلی مشلا حق تعالیٰ نے اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور اُس میں درخت بننے کی قوت و ولایت
فرمائی۔ اور پھر انسان کے لئے یہ آسان کر دیا کہ چاہے تو وہ خدا کی مدد سے اُس کو بہترین درخت
بنائے اور چاہے تو اُس کو سوخت اور برباد کر دے۔

یہی حال اخلاق کا ہے انسان کی دسترس سے یہ تو باہر ہوتا ہے کہ وہ خلق کی اصل
قوت کو بدل کر اُس کے خلاف دوسری چیز کو خلقت بنا دے۔ لیکن یہ اُس کو اختیار ہے کہ وہ
اس کو اچھی یا بُری دونوں کیفیتوں کے ساتھ ترقی بھی دے سکتا ہے اور ایک دوسرے کیساتھ
تغیر و تبدل بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

قد افطم من نرکھا وقد خاب
وہ شخص کامیاب رہا جس نے نفس کا تزکیہ کیا اور وہ

من دساھا (الشس) بلاشبہ خارہ میں رہا جس نے اُسکو خواب کر لیا۔
 اور اگر انسان خلق کے حُسن و قبح، ترقی و نزول اور تغیر و تبدل میں بھی کسب و کتساب کا
 دخل نہ رکھتا ہوتا تو غلط و پسند، وعدہ و وعید، اور امر و نہی سب باطل اور بیکار جاتے، اور کسی طرح
 بھی عقل اُس کو جائز نہ رکھتی کہ انسان سے کہا جائے کہ تو نے یہ کیوں کیا؟ اور یہ کیوں نہ کیا؟ اور جبکہ
 انسان سے یہ سب کچھ متعلق ہے تو خلق کی تبدیلی کا امکان اور وقوع بھی صحیح ہے۔ بلکہ یہ چیز تو ہم
 بعض حیوانوں تک میں موجود پاتے ہیں۔ مثلاً ایک وحشی جنگلی جانور بعض مرتبہ انسان سے مانوس
 ہو جاتا بلکہ انسانوں کی سی عادات و خصائل اختیار کر لیتا ہے۔

البتہ طبائع کے اعتبار سے انسانوں کے مختلف درجات ہیں بعض کی طبیعت میں قبولیت
 کا مادہ تیز ہوتا ہے اور بعض میں سُست، اور بعض میں درمیانی، لیکن قبولیت کا اثر چاہے بہت ہی
 تھوڑا کیوں نہ ہو سب طبیعتوں میں ہوتا ضرور ہے۔

محاکمہ | حن علمائے خلق میں تبدیلی کا انکار کیا ہے وہ بھی صحیح کہتے ہیں اس لئے کہ انکی مراد یہ
 ہے کہ نفسِ قوت میں تبدیلی ناممکن ہے کیونکہ انسان اگر یہ چاہے کہ گٹھلی کی حقیقت بدل کر اُس کو
 سیب بنا دے تو یہ ناممکن ہے۔ اور جو علماء تبدیلی کو تسلیم کرتے ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ وہ قوت
 جب خارج میں وجود پذیر ہوتی ہے تو اُس میں صحت و فساد، ترقی و نزول، تغیر و تبدل، سب
 ممکن ہے اور اُسی طرح ہوتا رہتا ہے جس طرح بیج یا گٹھلی کو درخت بھی بنایا جاسکتا ہے اور اُس کو
 شکر کر بادی بھی کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ان ہر دو آراء کا اختلاف دو جدا جدا فکر و نظر کا اختلاف ہے
 اور چونکہ ابہر النزاع دونوں کے درمیان ایک شے نہیں ہے اس لئے اس کو حقیقی اختلاف نہیں
 کہا جاسکتا۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ ظہری "توحیٰ اخلاق" میں سب سے زیادہ اصلاح طلب قوتِ شہویہ

اور اس کی اصلاح نہایت دشوار اور سخت مشل ہے۔ اس لئے کہ فطری وجہی قوتوں میں سے یہ قوت وجود میں بھی مقدم ہے اور انسان پر اس کا قبضہ بھی دوسری قوتوں سے زیادہ ہے اور یہ نہ صرف انسان ہی میں پائی جاتی ہے بلکہ حیوانات اور نباتات تک میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کے بعد قوت حمیت، پھر قوت فکر، قوت نطق اور قوت تمیز عالم وجود میں آتی ہیں۔

پس انسان، حیوانات اور نباتات وغیرہ سے اُس وقت تک ممتاز نہیں ہو سکتا جب تک اس کو مقہور و مغلوب نہ بنادے۔ اس لئے کہ اگر یہ لبت اور مغلوب نہ ہو تو پھر انسان، خسارہ، مضرت اور دھوکے میں پڑ کر دنیوی اور دینی دونوں قسم کی ”سعادت“ سے محروم ہو جاتا ہے اور اگر اس کو مغلوب کر لیتا ہے تو پھر پاک طینت باخیر بلکہ ”ربانی“ بن جاتا ہے۔ اس کی حاجات کم ہو جاتی ہیں، دوسروں سے مستغنی ہو جاتا ہے، اپنے قبضہ کی چیزوں میں سخاوت کرتا، اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں حُسنِ عمل کا غر بن جاتا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ قوتِ شہویہ اس قدر غلیظ اور گندہ ہے تو انسان کو اس کی چٹھیں پھسلانے سے خدائے تعالیٰ کی کیا حکمت ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ”یہ قوت“ اپنی حقیقت کے اعتبار سے بُری نہیں ہے بلکہ اس کی بُرائی جب بروئے کار آتی ہے کہ وہ حد سے تجاوز کر جائے اور اُس کو اُس حد تک مطلق انان چھوڑ دیا جائے کہ وہ تمام قوتوں پر مسلط اور غالب ہو جائے۔

اور اگر اُس کی تہذیب و تادیب کی جائے اور حدِ اعتدال سے اُس کو نکلنے نہ دیا جائے تو پھر ہی قوت ”سعادت“ اور رب العزت کے ”انوار“ سے فیضیاب اور بہرہ ور کرتی ہے حتیٰ کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ اُس قوت کا وجود بھی نفسِ انسانی سے معدوم کر دیا گیا ہے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ دینی و دنیوی ساداتوں، اخروی نجات سرمدی، اور شبلی اعلیٰ تک سبکی رسائی

ناممکن ہے اس لئے کہ آخرت کا حصول، عبادت کو بغیر ناممکن اور عبادتِ دنیوی زندگی کے بغیر حال، اور زندگیِ خاطریت جسم و بدن کے بغیر معلوم؟ اور خاطریت بدن صرف شدہ حیات کے بدل کے بغیر ناممکن اور یہ بدل غذاؤں کے استعمال کے بغیر حال، اور غذا کا استعمال قوتِ شہویہ (ارادیہ) کے بغیر ہونی نہیں سکتا۔ تو اب اس قوت کا نفس وجود ضروری اور مرغوب ہے نہ کہ ہر حیثیت سے مذہوم و معیوب، اس لئے حکمتِ الہیہ نے اس کو وجود بخشا، اور انسان کو اس کے وجود سے زمیت دی، چنانچہ ارشاد باری ہے۔

نُصَاتِ لِلنَّاسِ حُبِّ الشَّهَوَاتِ مِنْ إِنْسَانٍ كُودِ عُرُوتٍ اَوْر اَوْلَادِ كِیْ فَوَاضَاتِ
النَّسَاءِ وَالْبَنِينَ (آل عمران) کی محبت سے مزین کر دیا گیا ہے۔

قوتِ شہویہ کی مثال اُس دشمن کی سی ہے کہ بعض حیثیات سے اُس سے نقصان کا خوف ہو اور بعض سے نفع و فائدہ کی اُمید، اور ہر حال اُس کی مدد سے چارہ نہ ہو۔

پس عقلمند کا کام یہ ہے کہ اُس سے نفع اُٹھالے اور اس حیثیت کے علاوہ باقی صورتوں میں نہ اُس پر بھروسہ کرے اور نہ اُس سے کسی قسم کا ارتباط رکھے۔

خلق کو عادت بنانے کے اقسام | خلق اگر خلقی ہے تو اس کو اختیار کرنے کے لئے باہر سے کسی مدد کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس کے استعمال میں طبیعت کو راحت و نشاط حاصل ہوتا ہی اور اگر کسی خلق کو کسب و اکتساب کے ذریعہ حاصل کیا جائے تو اُس میں تخلیق کی ضرورت ہوگی یعنی اُس کو اپنے اکتسابی قوی کو صرف کرنا پڑے گا، طبیعت پر بوجھ ڈالنا ہوگا، اور خارج سے اُس کے لئے تحریکات کو حاصل کرنا ہوگا تب وہ خلقی اور عادی صفات کی حیثیت اختیار کر سکے گا۔

لہ قوتِ شہویہ کو بہت کرنے کے یہی معنی ہیں در نہ فنا کرنا ناممکن ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ (الاریدیہ صفحہ ۲۰)

اس تخلیق کی دو قسمیں ہیں محمود اور مذموم، اگر ریاضات و مجاہدات اور مسلسل مشق کے بعد کسی تخلیق کو صاحبِ تخلیق اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اُس کو بر محل، اور حسب ضرورت استعمال کرے گا تو وہ محمود ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

ولن تستطيع المخلوق الا تمخلقا

اور تو تخلیق کا جو کہ بن کر ہی اپنے اندر ہے اپنا رہنا سکتا ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ما العلم الا بالتعلم وما المخلوق علم، یکھنے ہی سے آتا ہے اور تخلیق جو کہ ہونے
الا بالتخلق سے ہی تخلیق بنتا ہے۔

اور اگر اس کے حصول کا مقصد نمائش، نمودہواویں شہرت و اعلان کی غرض مضمر ہو تو اس کا نام ریا تصنع، اور شہرت پسندی ہے اور یہ مذموم ہے۔ اس صاحبِ تخلیق کو ہمہ وقت یہی فکر و امنیکر رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کی اس صفت کا اعلان، اور اس کی شہرت عام ہو۔
اخلاق کی کتاب ”کلیلہ و منہ“ میں ہے۔

بناوٹی تخلیق رکھنے والے کو تم جس قدر تیر کی طرح سیدھا کرنا چاہو گے اسی قدر وہ اور
کج ہوتا جائے گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی طرح کے مخلوق کے متعلق فرماتے ہیں۔

من تمخلق للناس بغير ما فيه جو شخص اپنے اندر ایسی صفت خلق کو بناوٹ
فضحه الله عن رجل کر کے دکھائے جو واقعی اُس میں موجود نہ ہو تو
اللہ تعالیٰ اسکو رسوا کر کے چھوڑے گا۔

ایسے فہرت پسند ریاکار کی مثال اُس زخم کی سی ہے جو باوجود حقیقی طور پر مندمل نہ ہونیکے

مذہب نظر آنے لگتا ہے اور اُسکے اوپر صحیح جسم کی طرح کھال آجاتی جو ظاہر ہے کہ یہ زخم کبھی اچھا نہیں کہا جاسکتا اور ضرور ایک روز رسیگا اور پھر زخم بن جائے گا۔

یادہ اُس مفلوج عضو کی طرح ہے جس کی حرکت مالک عضو کے اختیار سے باہر ہو جاتی ہے اور اگر وہ انتہائی جدوجہد کے بعد اُس کو ایک جانب کو حرکت دینا چاہتا ہے تو عضو اُس کے خلاف جانب کو حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح ظالم، ریاکار، اور چھپور شخص اپنے ان اوصاف کو تکلف پوشیدہ بھی رکھنا چاہے اور غافل، سنجیدہ، اور باوقار ظاہر کرنے کی سعی بھی کرے تو زیادہ مدت تک ایسا نہیں کر سکتا اور اُس کے ”قوی“ ضرور اس کی مخالفت کریں گے اور آخر اصل رنگ ظاہر ہو کر رہے گا۔

اس کی ندمت میں ارشاد نبوی ہے۔

الْمُتَشِيمُ بِمَا لَيْسَ عِنْدَهُ كَلَابِيسُ اُس شہرت پسند ریاکار کی مثال جس میں شہرت

تو جی نہ درس کی صفات واقعی نہ ہوں اُس جیسی ہے جو

جھوٹ کے دو کپڑے پہنے ہوئے ہو۔

یعنی شخص دونوں طرح کے جھوٹ کا مرکب ہوتا ہے قول کا بھی اور فعل کا بھی۔ اور

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا مصداق بھی ایسا ہی شخص ہوتا ہے۔

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهْمٌ ان میں اکثر ایمان باللہ کے ظاہر کرنے والے

مشرکون ہ۔ دراصل اب بھی مشرک ہیں۔

ادربنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان ہی کے لئے فرمایا ہے

الشَّرْكُ اخْفِئْ مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ جو چوٹی شب تاریک میں ایک چھنے پھر چل رہی

علی الصفا فی اللیلۃ الظلماء ہو اور اُسکی جاپ اگلے سنی نہ جاسکتی ہو مشرک

اس سے بھی زیادہ ایک اور پوشیدہ چیز ہے

یعنی شرک کی تباہ کاریاں اس قدر ہولناک اور باریک ہیں کہ بے اوقات انسان ظاہر میں
 نظروں میں نیک اعمال کرنا ہوتا ہے مگر شرک کا کوئی نہ کوئی شاہد اُس کے اندر اسی طرح پوشیدہ
 رہتا ہے کہ وہ خود بھی عبرت نگاہ بنے بغیر اُس کا احساس نہیں کر سکتا چہ جائیکہ دوسرے
 اُس کا احساس کر سکیں۔ اور ریا کی بدترین قسم ”دینی نفاق“ ہے۔ اور اُس کی بھی سب سے
 زیادہ قبیح قسم ”اعتقاد کا نفاق“ ہے یعنی زبان اور اعمال سے تمام اسلامی احکامات کی بجا آوری
 کے باوجود ”دل میں انکار“ قائم رہے۔

اس لئے شریعت کی نگاہ میں یہ سب سے بڑا جرم قرار پایا اور اس کی سزا بھی اسی طرح
 بہت سخت تجویز کی گئی۔

ان المناقضین فی الدار الاصلیٰ بلاشبہ منافقین ”جہنم“ کے سب سے پہلے (بدترین)
 من الناس حصہ میں رکھے جائیں گے۔

بہر حال منافقت ایک بدترین خلق ہے جو انسان کی دنیوی اور دینی دونوں زندگیوں
 کی تباہ کاری کا علمبردار بنتا ہے۔

اخلاق کا تعلق | درحقیقت حسن اخلاق کا تعلق خدائے تعالیٰ اور مخلوق خدا دونوں ہی کے
 ساتھ وابستہ ہے۔ اور صاحبِ اخلاق کلمائے کا وہی شخص مستحق ہو سکتا ہے جو ان دونوں جانبوں
 کا پورا پورا لحاظ رکھے اور ان میں سے جس رُخ میں بھی عدم اور فقدان پایا جائیگا وہ صفاً اخلاق
 نہیں کلمایا جاسکتا، بلکہ ہر دو جانب کی اپنی حقیقی اہمیت کے اعتبار سے مختلف تعبیر و دل مستحق
 قرار پائے گا۔ خدا اور مخلوق دونوں کے ساتھ حسن اخلاق کا مدار صرف دو حرفوں پر جو جن کو
 عجیب و غریب حسن تعبیر کے ساتھ شیخ الصوفیہ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے ادا فرمایا ہے

فرماتے ہیں۔

کُنْ مَعَ الْحَقِّ بِلَا خَلْقٍ، وَمَعَ الْخَلْقِ مِّنْ كَيْسَاءٍ اس طرح خلق رکھ کر مخلوق کا درمیان نہ ہو
بلا نفس اور خدا کی مخلوق کے ساتھ اس طرح وابستگی رکھ کر نفس

اس قدر مختصر الفاظ میں ایسی بلند حقیقت کا اظہار کیا گیا کہ ہر ذراہ طریقیت اور صاحب خلق
خُن کے لئے اس سے زیادہ بہتر راہنمائی ناممکن ہے اس لئے کہ ”حسن خلق“ جبکہ ایسی حقیقت کا
نام ہے جو ”حقوق و فرائض کی صحیح نگہداشت کرتی اور اُن ہی کے مقتضائے مطابق اعمال کی
کنیل بنتی ہے تو جب کوئی شخص اُن حقوق و فرائض کی ادار سے محروم یا قاصر رہے گا جو اُس
پر خدا نے تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں اور اپنی اور خدا کے درمیان مخلوق خدا کو لے آئیگا تو بلا
شبہ وہ اس معاملہ میں ”حسن خلق“ سے محروم یا قاصر سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ مخلوق خدا کے معاملات کے درمیان اپنے نفس کو آگے لے آیا اور اُس کو
ترجیح دینے لگا تو پھر وہ اس دوسرے معاملہ میں بھی ”حسن خلق“ سے در ماندہ اور عاجز نظر آئے گا۔ اور
کسی طرح اس صفتِ عالیہ سے متصف نہ ہو سکے گا۔

پس انسان کا فرض ہے کہ وہ خدا نے تعالیٰ کے حقوق کی ادار گزاری میں کبھی مخلوقات
کو درمیان نہ لائے اور مخلوق خدا کے ادا حقوق و فرائض کی ذمہ داری میں کبھی اپنی نفس و خواہشات
نفس کو درمیان نہ لائے تاکہ وہ ”حسن خلق“ کے دونوں پہلوؤں میں کامیاب ثابت ہو اور اخلاق
کریمانہ کا مالک بن سکے۔

مثلِ اعلیٰ

ابن مسکویہ کا نظریہ | ابن مسکویہ کے نزدیک بھی دوسرے ائمہ اخلاق کی طرح سادت کے آخری اور انتہائی درجہ کا نام ”مثلِ اعلیٰ“ ہے۔ انسان جب اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو خود اپنی ذات پر غلبہ اور رشک کرنے لگتا ہے۔ اس لئے کہ وہ عالمِ قدس کی قربت کی وجہ سے ان تمام امور کا عینی مشاہدہ کرتا ہے جن میں تغیر و تبدل، اور ادل بدل کی گنجائش ہی نہیں ہے، اور اس طرح مشاہدہ کرتا ہے کہ پھر اس میں غلطی اور خطا کا امکان باقی نہیں رہتا، اور نہ فساد و خرابی کا اُس میں کوئی گدڑ ہو سکتا ہے اور وہ صاف محسوس کرتا ہے کہ وہ دنیا کے وجود سے عالمِ آخرت کے وجود کی جانب کمال کیساتھ ترقی کر رہا ہے اور اس عالم میں پہنچ کر کمال کی تمام غایات کو حاصل کر لے گا، پس اُس کی حالت اُس رہرو کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے وطنِ مافک کی طرف جانی پہچانی راہ پر چل رہا ہو اور اس یقین کے ساتھ چل رہا ہو کہ وہ جاتے ہی اپنے اہل و عیال میں پہنچ کر خوش عیشی اور راحت و مسرت کی زندگی حاصل کر لے گا۔

مثلِ اعلیٰ تک پہنچنے والا شخص اگر اس منزلِ سادت کو طے کر چکا ہے یا طے کرنے کے قریب آ جاتا ہے تو اُس کے نفس میں نشاط، الطینان اور بے پناہ جذبہ یقین کی رود وڑ جاتی ہے۔ انسان کو یقین اور خود اعتمادی کا یہ درجہ خبر اور حکایت سے پیدا ہونا ناممکن تھا یہ وجہ ہی پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدہ اور معائنہ کے درجہ تک پہنچ جائے اور سکونِ قلب اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک انسان حقیقتِ حال سے آگاہ نہ ہو جائے۔

لے سلور گذشتہ میں ذکر کردہ حقیقت کو فراموش نہ کر دینا چاہئے کہ مثلِ اعلیٰ دو ہیں، ایک ہر شخص کی اپنی مثلِ اعلیٰ اور دوسری حقیقی مثلِ اعلیٰ یہاں حقیقی مثلِ اعلیٰ کی بحث ہے (بقیہ نوٹ ملاحظہ ہو صفحہ ۴۸۳ پر)۔
تبعہ تاریخ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۳۱۱

مثلاً اعلیٰ کے درجات | لیکن یہ واضح رہے کہ اس مقصدِ عظمیٰ کے حصول میں بھی انسانوں کے درجات مختلف ہیں۔ اس اہم اور شکلِ مسئلہ کی مثال اس طرح سمجھئے کہ ایک شے کو چند آدمی دیکھ رہے ہیں لیکن بعض کی نگاہ دور بین ہے اور بعض کی نزدیک بین اور بعض نزدیک سے دیکھنے کے باوجود بھی ضعفِ بصارت کی وجہ سے اس طرح دیکھتے ہیں کہ گویا پردہ کے نیچے سے دیکھ رہے ہیں تو باوجود معنی مشاہدہ کے ان سب کے مشاہدوں کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔

اسی طرح جن اشخاص کو ”مثلاً اعلیٰ“ کی یہ سادات حاصل ہے اور وہ انوارِ فیض کی روشنی سے بہرہ مند ہیں اگر قلبی مشاہدہ کے اعتبار سے مساوی ہیں اہم مشاہدہ کے درجات اور طبقات کے لحاظ سے ان میں بھی تفاوتِ مراتب پایا جاتا ہے۔ سو اگر ایک کو اُس کے ادنیٰ درجہ تک رسائی ہے تو دوسرے کو متوسط درجہ تک اور تیسرے کو اعلیٰ درجہ کا حصہ مقبوم ہوا ہے۔

البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ مادی مشاہدہ میں کمزور بصارت رکھنے والا جقدر کسی شے کو دیکھنے اور تحقیق کرنے کے درپے ہو گا اُس کی بنیائی میں ضعف اور مکان زیادہ پیدا ہو گا لیکن سادات سے پیدا شدہ یہ مشاہدہ جنہا زیادہ تحقیق، جستجو، اور باریک بینی کی طرف مائل ہوتا ہے اسی قدر اُس کے انجلا، روشنی، اور سرعتِ ادراک میں ترقی ہوتی جاتی ہو اور یہ ادراک اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ کل جس چیز کو وہ یہ سمجھتا تھا کہ یہ نہ ادراک میں آسکتی ہے اور نہ سمجھی جاسکتی ہے اُس کا آج ادراک بھی کر لے لگتا ہے اور وہ مقول بھی نظر آنے لگتی ہے۔

دبئیہ نوٹ صفحہ ۴۸۲ نیز صوفیاء اور اہل علم کے نزدیک یقین کے تین درجہ ہیں، علم یقین، عین یقین، اور حق یقین یقین کا یہ آخری درجہ وہی ہے جس کی جانب ابن مسکویہ اشارہ کر رہے ہیں اور حضرت ابراہیم کے ارشاد ”وکن یطمئن قلبی“ میں اسی یقین کے ذریعہ الطمان حاصل کرنا مقصود تھا۔

لئے تاریخِ فلسفہ الاسلام صفحہ ۳۱۱

علامہ قاسم کی عجیب و غریب مثال | حجت الاسلام مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ نے ان اختلافِ درجات

کی ایک نہایت لطیف مثال بیان فرمائی ہے۔ ایک سائل کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں۔

تم سلسلے کی دیوار کا مشاہدہ کر رہے ہو بناؤ اس کا فاصلہ ہم سے کس قدر ہے۔ جو فاصلہ بھی بیان کر دو گے تخمینہ ہو گا اور عموماً اصل فاصلہ سے قدرے کم و بیش۔ لیکن اگر تم اس فاصلہ کو مساحت کے ذریعہ پائش کرو تو پھر تمہارا جواب تخمینہ نہیں بلکہ یقینی ہو گا، نیز یہ بھی دھیان رکھو کہ تخمینہ جواب دینے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں ایک روشن بینائی کے مالک ہیں اور دوسرے کمزور بینائی کے۔ اور ضروری ہے کہ ان دونوں کے تخمینہ میں اکثر تفاوت ہے اسی طرح روحانیات اور عالمِ قدس کے مشاہدہ کا حال ہے یقینی مشاہدہ جس میں کسی قسم کا بھی فرق آنا ناممکن، اور اہر حال ہے نبی اور رسول کا مشاہدہ ہے۔

اور تخمینہ مشاہدہ خدا کے برگزیدہ اور صاف دل اہل اللہ کا مشاہدہ ہے جو اپنے حالات کے اعتبار سے (مثلاً اعلیٰ کا) جو درجہ رکھتے ہیں عالمِ قدس کے مشاہدات میں بھی اس کے مناسب درجہ پاتے ہیں۔ یہاں حقیقت کا تو مشاہدہ ضرور ہو جاتا ہے مگر کبھی کبھی مشاہدہ کی غلطی بھی سامنے آ جاتی ہے۔

امامِ راغب کا نظریہ | اور امامِ راغب اصفہانی فرماتے ہیں۔

تمام قضیاتی فضائل دو قسم پر ہیں نظری اور عملی اور ان دونوں قسموں کا حصول دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ انسانی اور بشری ہے یعنی انسان حصولِ فضائل میں مزاوت، عمارت، اور طویل زمانہ تک خوگر ہونے کا محتاج رہتا ہے، اور آہستہ آہستہ اور درجہ درجہ اس

لے نوٹ نے اس مضمون کو امیر شاہ خانقاہِ مرقوم کی زبان سے خود سنا تھا۔ یہ بزرگ علامہ محمد قاسم کی علمی صحبتوں میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے اور ان کے خادم خاص تھے۔

بارہ میں قوت پیدا کرتا جاتا ہے اسلئے افراد انسانی ان کیفیات میں کلاوت، عبادت، اور اخلاقیات
طبع کے لحاظ سے مختلف درجات رکھتے ہیں۔

دوسرا طریقہ فضل اور عطیۃ الہی کا ہے۔ یعنی انسان کسی بشر کی امداد کے بغیر ہی
علم و عمل میں کامل و مکمل پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کہ خدا کے بزرگ و افضل بندے
کسی خارجی اعانت کے ان کو علوم و معارف کا حامل بنا دیتا ہے اور جہاں تک حکما
و عقلا کی رسائی ناممکن ہے وہاں تک ان کی رسائی ہو جاتی ہے۔

بعض حکما کا یہ بھی خیال ہے کہ حصول معارف کا یہ طریقہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ
بھی بعض انسانوں کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ انبیاء علیہم السلام کے درجاتِ عالیہ تک
نہیں پہنچ سکتے۔ پھر معارف و علوم اخلاقیہ کا وہ سلسلہ جو غور کرنے اور بشری اسباب کے
ذریعہ عادی ہونے سے حاصل ہوتا ہے کبھی تو انسانوں میں طبعی طور پر موجود ہوتا ہے
مثلاً ایک پتھر پتھر کی مسلمہ دانتاؤں کے شیریں گفتار، سخی اور بہادر نظر آتا ہے اور آہستہ آہستہ
اُس میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ یا اُس کے برعکس اوصاف کا حامل ہوتا، اور درجہ بدرجہ پستی
کی جانب بڑھتا جاتا ہے اور کبھی تعلیم و تعلم کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے۔

پس جو شخص فطرت، عادت، اور تعلیم، تینوں حیثیات میں صفاً فضیلت ہو وہ ”کامل الفضیلت“
ہے اور شل اعلیٰ تک رسا، اور جو شخص ان تینوں اعتبارات سے صاحبِ ردیہ ہو وہ ”کامل الذرات“
ہے۔ اور شل اعلیٰ کی ضد کا حامل اور باقی انسان ان ہر دو جانب کی مقدارِ فضیلت و ردیلت کے
مخاطب سے متوسط اور درمیانی زندگی کے مالک ہیں۔
یہی امامِ راعب فرماتے ہیں۔

اخلاق میں ترقی اور انسان نفسیاتی اعمال میں سے جس قسم کے اعمال اختیار کر لیتا ہے اسی قسم کی مثل اعلیٰ تک سائی اُس میں ترقی اور اضافہ بھی کرتا رہتا ہے۔ خیر ہوں تو خیر میں اضافہ ہوگا اور اگر وہ اعمال شر ہوں تو شر میں اضافہ ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے چھوٹے کام بڑے بڑے کاموں کا باعث بن جاتے ہیں اور بڑے بڑے کام ترقی پا کر زیادہ سے زیادہ قابلِ توصیف یا قابلِ خدمت ہو جایا کرتے ہیں۔

حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

انسان کے دل میں ”ایمان“ شروع میں ایک سپید نقطہ کی طرح ظاہر ہوتا ہے اور جوں جوں ایمان میں ترقی ہوتی ہے سپید نقطہ آہستہ آہستہ پھیلتا جاتا ہے اور جب وہ کامل ایمان ہو جاتا ہے تو تمام قلب نورانی اور روشن بن جاتا ہے اور نفاق، ایک سیاہ نقطہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور جب جب نفاق میں اضافہ ہوتا ہے تب تب سیاہی بڑھتی جاتی ہے اور جب وہ منافق کامل ہو جاتا ہے تو تمام قلب سیاہ اور تاریک بن جاتا ہے نیز انسان ”فضیلت“ میں چار درجات کی بدولت کمال پاتا ہے اور چار درجات کی بدولت ”زولیت“ میں کامل بنتا ہے اور ان درجات فضائل میں سے دو کا تعلق اعتقاد سے ہے اور دو کا عمل سے۔

اعتقادی فضائل میں سے ایک یہ ہے کہ صحیح الاعتقاد ہو اور دوسرے یہ کہ اُس کا اعتقاد ایسے یقینی، صاف، اور روشن دلائل و براہین پر قائم ہو کہ جس میں شک و شبہ، اور اضطراب و تردد کا مطلق گزرنہ ہو سکے اور علی فضائل میں سے ایک یہ کہ بُری عادات کو اس طرح ترک کر دے کہ اس کی جبلت و طبیعت اُس سے منفرد ہو جائے، اور ان کو قبیح سمجھنے لگے اور دوسرے یہ کہ وہ رذائل سے اس لئے پرہیز کرنے لگے کہ اُس کی منزلِ مقصود فضائل تک رسائی ہے پہاڑ تک وہ نیک

خصائل کا فطری طریق پر عادی ہو جائے اور اُن کے اثرات اور ان کی لذات اپنے اندر محسوس کرنے لگے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

قرآن عینی فی الصلوٰۃ پیری آنکھوں کی ٹھنڈک نمازیں ہے

اسی طرح بد اخلاقی کے انتہائی درجات میں سے دو درجے اعتقاد سے متعلق ہیں ایک یہ کہ علوم حقیقیہ کا کوئی اعتقاد ہی قلب میں موجود نہ ہو اور وہ بالکل غافل اور غفل ہو اور دوسرے یہ کہ اعتقادات فاسدہ میں ملوث ہو اور دو درجے عمل سے متعلق ہیں ایک یہ کہ نیک اعمال کا کسی حال میں حامل نہ ہو اور دوسرے یہ کہ بری خصائل کا مستقل عادی ہو۔

اور فضائل کے سب سے بلند درجہ (مثلاً اعلیٰ) پر جو شخص قائم ہے اُس کے لئے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

افمن شرح اللہ صدراک للاسلام وہ ان لوگوں میں سے ہے جس کے سینہ کو

فہو علیٰ نور من سراہہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کے لئے وسیع کر دیا ہے پس

وہ اپنے پروردگار کے نور پر قائم ہے۔

اور اسی طرح رذائل کے سب سے پست درجہ کا جو شخص حامل ہے اُس کے لئے یوں ارشاد ہے۔

اولئک الذی لعنہم اللہ فاصمہم داعی یہ وہ لوگ ہیں جو خدا کی پٹھکاریں ہیں پس اُن کو

ابصامہم دہنی نیک استدراک و تباہ برادر کو ڈانٹنے کی وجہ سے

اُس شخص کو کُل بہرہ اور آنکھوں کا اندھا بنا دیا ہے

یعنی اُن کی بہیم سرکشی، بغاوت، اور زانہ کاریوں نے اُن کو اس درجہ برباد کر دیا کہ اُن کے سبب سے وہ خدا کی لعنت اور اُس کے اثرات یعنی گوش حق نبوش سے بہرہ ہو جانے اور چشم مینا سے اندھا بن جانے میں مبتلا ہو گیا ہے۔

فضائل و ذو اہل کے ان درجات ترقی و منزل کے استعمال میں علماء اخلاق تعمیری فرق بھی کرتے ہیں۔

مثلاً سخاوت کا اگر ابتدائی درجہ کسی کو حاصل ہے تو اُس کو فرزندِ سخاوت کہیں گے اور اسی طرح بخل میں فرزندِ بخل سے پکارینگے۔

اور اگر درمیانی درجات تک پہنچا ہے تو صاحبِ سخاوت اور صاحبِ بخل کہلائے گا یا انھیں افضل اور اخ بخل پکارا جائیگا اور اگر درجاتِ کمال تک پہنچ گیا ہے تو پھر رب اور سید کہا جائے گا مثلاً رب الفضل، رب السخا، سید النعمت یا رب البخل، رب المحمد، یا سید الغن۔

اہل حق کو ان ہی اصطلاحی تعبیرات کی بنا پر ”ربانی“ کہا جاتا ہے۔
مثلاً اعلیٰ صوفیاء کی نظر میں صاحبِ منازل فرماتے ہیں کہ ”علم اخلاق“ اور ”علم تصوف“ ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، اور وہ حقیقت صرف ان دو باتوں میں منحصر ہے۔

(۱) ہر ایک ساتھ بھلائی کرنا۔ (۲) کسی کو دکھ نہ پہنچانا۔
اس اعتبار سے ”خلق“ کے تین درجات ہیں۔

(۱) یہ کہ ”انسان“ کو مخلوقِ خدا کے صحیح مقام کی معرفت حاصل ہو جائے اور اُس پر یہ حقیقت آشکارا ہو جائے کہ تمام مخلوقِ خدا میں نہایت میں جگہ ملی ہوئی، مختلف قوتوں میں بندھی ہوئی اور ایک بالادست پر قدرت (حضرت الہیہ) کے احکام کے زیرِ فرمان قائم و ثابت ہے۔
اس کیفیت سے تین ”انواعِ خیر“ عالمِ وجود میں آئیں گی۔

(۲) تمام مخلوق اُس ”انسان“ سے امن و سلامتی میں رہیگی حتیٰ کہ کتا جیسا جانور بھی۔
(ب) مخلوقِ خدا کو اس سے محبت و عشق پیدا ہو جائیگا اور یہ اُن سے محبت کرنے لگیگا۔

(۲۰) وہ خدمتِ خلق کے ذریعہ مخلوقِ خدا کی فلاح و نجات تک کا باعث بن سکے گا۔

(۲۱) یہ کہ خدا سے تعالیٰ کے ساتھ انسان کا معاملہ صحیح ہو یعنی انسان اپنے ہر عمل کے متعلق یہ یقین کرے کہ جبکہ میں فانی ہوں تو اس لئے میرے تمام بہتر سے بہتر اعمال بھی نقص سے خالی نہیں ہیں۔ میرا فرض ہے کہ میں حقوق و فرائض میں کوتاہی کے لئے ہر وقت درگاہِ الہی میں غدر خواہ رہوں اور اُس درگاہ سے جو کچھ حاصل ہو اس پر شکرا ادا کرتا رہوں، اور اس طرح اُس کا حقیقی دُعا دار ثابت ہوں۔

(۲۲) یہ کہ اپنی تمام زندگی کو بد اخلاقیوں کی کدورت و نجاست سے پاک کر کے "اخلاقِ حسنہ" کا خور گرنے، اور اپنے نفس کو اُن کا عادی بنالے؛ حتیٰ کہ اُس کے اعمال کی انتہائے نظرمیت، رضائے الہی، اور ادا و فرض، رو جائے اور مخلوق کی رضائے و نارضائے سے بالاتر ہو کر "حضرتِ حق" میں جمعیتِ خاطر ہو جائے اور وحدتِ الہی میں غرق ہو کر تمام کائنات سے بے پرواہ بن جائے۔ اصطلاحِ صوفیہ میں اس مقام کا نام "حضرتِ جمع" ہے اور یہ عطیہ الہی ہے جو اُس کو مہبت و فضلِ الہی سے حاصل ہوتا ہے اور ایسے شخص پر فضل و کرم الہی کی ہر وقت بارش ہوتی رہتی ہے اور یہی سب سے بلند مقام ہے۔

رُوحِ نَفْسُ

”سعادت“ کی بحث میں روح اور نفس کا بار بار تذکرہ آیا ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق ”اخلاق“ کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ علماءِ اخلاق اور

علماء تصوف نے ان کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے مختصر طور پر اس کا ذکر کر دیا جائے۔
حقیقت رُوح | یہود کی تلقین سے مشرکین مکہ نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ”روح“ کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا۔

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَمَا أَدْنَىٰ أَنْ يُعْطَىٰكَ الْغَيْبُ إِلَّا قَلِيلًا (اسرار)

اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم! وہ آپ سے روح کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ وہ میرے پروردگار کے ”امر“ میں سے ہے۔ اور تمہیں

(اسرار کائنات کا) علم جو کچھ دیا گیا ہے وہ بہت

تھوڑا ہے (اُس سے زیادہ تم نہیں پاسکتے)

مشرکین مکہ کو جس انداز میں قرآن عزیز نے جواب دیا اُس کے پیش نظر بعض علماء اسلام کو یہ خیال پیدا ہو گیا کہ روح کی حقیقت سے کوئی ہستی آگاہ نہیں ہو سکتی۔ اور قرآن عزیز میں جس قدر مذکور ہے حق تعالیٰ نے اس سے زیادہ کسی کو اس کا علم نہیں بخشا۔

مگر علماء محققین کے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ جواب مخاطب کی صلاحیت و استعداد و فہم کے مناسب عکاسانہ اصول پر مبنی ہے، ان کو اس حقیقت سے روشناس کرانا ہے کہ اس معاملہ کے متعلق تمہارے علم کے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ کا حکم کار فرما ہے۔ اس سے زیادہ تم نہیں جان سکتے اور نہ تم کو جاننے کی کوشش کرنی چاہئے اس لئے کہ تمہارے فہم و علم کا انتہائی نظر محسوسات ہیں جو تمہارے حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ ادراک کئے جاتے ہیں۔ اس سے آگے تمہارے علم و ادراک کی منزل ہی نہیں ہے، جب تم کائنات کے تمام محسوسات کا ادراک کرنے سے بھی قاصر و عاجز ہو تو کسی شے کی اصل حقیقت کا ادراک تم کیا کر سکو گے۔ اور اُس میں بھی اس حقیقت کا ادراک جو محسوسات کے عالم سے پرے کی چیز ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ جو صفاتِ قلب، اور اخلاقِ عالیہ سے مزین ہیں اور ان وسائل کے ذریعہ قربتِ الہی سے بہرہ ور رہتے ہیں وہ بھی اس کی حقیقت سے آشنا نہیں ہو سکتے نہیں بلکہ موبہبتِ الہی ان کو بھی اصل حقیقت کا علم عطا کرتی ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”یَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ“ آلا یہ تو معلوم رہے کہ یہود اور دوسرے سوال کرنے والوں (شُرکین) کے جواب میں (بِعِزَّتِی مَصْلُحَتِی) فرمایا گیا ہے اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اُمتِ مروجہ کا کوئی فرد بھی روح کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکا جیسا کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا ہے۔

حقیقت میں یہ قاعدہ ہی غلط ہے کہ ”شرعیت“ نے جس معاملہ میں خاموشی اختیار کی ہو اُس کا علم اور اُس کی معرفت ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ببادِ اوقاتِ شرعیت کسی شے کی حقیقت بیان کرنے سے بدیں و جہِ خاموش رہتی ہے کہ اُس کی معرفت اس قدر دقیق اور مشل ہوتی ہے کہ خاص خاص افرادِ اُمت کے علاوہ عوام اور جمہور اُس کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔

شاہ ولی اللہ سے قبل حافظ ابن قیم، امام غزالی اور عارفِ رومی جیسے محقق علماء و صوفیاء نے بھی اسی نظریہ کو صحیح تسلیم کیا ہے اور ”روح کی حقیقت پر“ سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ اور محدث ابن قیم نے تو ”کتاب الروح“ کے نام سے ایک مستقل کتاب اس موضوع پر لکھی ہے فلاسفہ کی رائے | بہر حال روح کے متعلق فلاسفہ اور اطباء کی رائے یہ ہے۔

جاندار جسم میں غذا کے استعمال سے مختلف درجاتِ ہضم کے بعد ”قلب“ میں نہایت

لطیف بخارات جمع ہو جاتے ہیں۔ دراصل یہی بدہجیات بن کر جسم کی زندگی کا سبب ہوتے ہیں اور اسی کا نام ”روح“ ہے اس سے الگ کوئی اور شے نہیں ہے جو اس نام سے موسوم ہو سکے۔ پس ”روح جیات“ کا یہ سلسلہ جب بند ہو جاتا ہے تو ”موت“ طاری ہو جاتی ہے اور یوں کہتے ہیں کہ غلاں مر گیا اور اُس میں روح باقی نہیں رہی۔ اور ارسطو نے اپنی کتاب ”آلو جیا“ میں یہ تصریح کی ہے۔

فان اصحاب نَفْثِا غُورِاس و صَفْوٰا فَنَفْثِا غُورِاس کے پیر و نفس در روح کے متعلق یہ کہتے النفس فقالوا انها ايتلاف الاجسام ہیں کہ وہ عناصر کی ترکیب پیدا شدہ کیفیت کا نام کا ايتلاف الکائن في ادناس العود جس طرح ”عود“ (جواک) باجہ کا نام ہے) کے تاروں کی باہمی مخصوص ترکیب کا نام ”عود“ ہے

علماء اسلام کا نظریہ | علماء اسلام حقیقتِ روح کے متعلق جو رائے رکھتے ہیں اُس کا خلاصہ

یہ ہے۔

در اصل روح ایک ”لطیف جوہر“ کا نام ہے جو جاندار کے بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے کہ تمام بدن اُس کے لئے قالب کی مثال ہے اور وہ اُس سے ایک آلہ کی طرح تمام کام پیتا ہے اور یہ تمام اعمال ”روح کے خواص“ کہلاتے ہیں۔ بایں کہتے کہ وہ ایک ”لطیف جسم“ ہے اور تمام بدن اُس کے لئے بمنزلہ لباس ”کہو اور بعض علماء نے روح اور بدن کی مثال یہ دی ہے کہ روح ایک سوار ہے اور بدن اُس کی سواری۔ غرض ان علماء کے نزدیک روح ایک مستقل لطیف جسم ہے جس کا ظاہر منظر ”بدن“ ہے۔

اس دعوے کی دلیل یہ ہے۔

ہم ایک انسانی جان کو دیکھتے ہیں کہ وہ کبھی ایک بچہ ہے پھر جوان ہے پھر بوڑھا ہے اور اُس کے ان تمام تغیرات کی حالت میں وہی انسان ہے جو ابتداءِ وجود میں تھا۔

پس اگر روح فقط اُس مبدیجات کا نام ہوتا جو قلب میں لطیف بخارات کے جمع ہونے سے عالمِ وجود میں آتا ہے یا اُس مزاج کا نام جو عناصر کی ترکیب سے بنتا ہے تو افعال و اوصاف کے ان تغیرات کے ساتھ ہر لمحہ ایک انسان، نیا انسان کھلانے کا مستحق ہوتا، کیونکہ جب انسان، غذا کے نعم البدل کے علاوہ کسی دوسری شے کا نام نہیں ہے تو ان ہر آن بدلنے والے حالات کینیات اور اوصاف کی بنا پر ہر لمحہ حقیقتِ انسانی کیوں نہ بدل جائے۔ اور جبکہ ایسا نہیں ہے اور افعال و اوصاف کے ان تمام تغیرات کے باوجود وہ ہر حالت میں وہی ایک انسان ہے تو بلاشبہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسان دراصل ان تغیراتِ فانیہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک مستقل جسم لطیف ہے جو لپٹا کپن، جوانی، بڑھاپا، چھوٹائی، بڑائی، ہر حالت میں غیر متبدل طور پر موجود ہے، اور بدن کے تغیرات کے اثرات قبول کرنے کی استعدادِ تام رکھتا ہے۔ اسی جو ہر باجم لطیف کا نام روح ہے۔ جو بدن پر موت طاری ہونے کے باوجود بھی نہیں مرنی، اور اپنے افعال و خواص کے اعتبار سے یا عالمِ قدس سے تعلق رکھتی ہے اور یا عالمِ جمیث سے۔

ہم اس سے غافل نہیں ہیں کہ غذا کے نعم البدل حاصل ہونے سے ایک جاندار میں جو تغیرات پیدا ہوتے ہیں موجودہ نشو و نما و ارتقاء کی زبان میں ہر لمحہ اور ہر لحظہ وہ دوسری شے بنی رہتی ہے لیکن ہمارے دماغ اس جانب نہیں ہے اور نہ ہم اس وقت اس قسم کے تغیر سے بحث کر رہے ہیں ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ جہاں تک بخاراتِ لطیفہ یا ترکیبِ عناصر سے پیدا شدہ مبدی حیات کا تعلق ہے وہ اس معنی میں تو صحیح ہے کہ انسان کی گھٹنے والی قوت یا نعم البدل ہے اور مبدیجات لیکن وہ روح جس کا تعلق علم، ادراک اور شعور سے ہو یا یوں کہنے کی بدولت یہ

سب مرض وجود میں آتے ہیں اور انسان یا جاندار ان امور کے لحاظ سے ہر تغیر کے وقت ایک ہی شے کھاتا ہے وہ کیا ہے؟ یقیناً اس کا جواب ”بخارات لطیفہ“ یا ”مزاج ترکیبی“ نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا قولِ فصیل جواب وہی ”روح“ ہے جو جاندار کے بدن میں جسم لطیف کی شکل میں ساری ہے جو مزاج ترکیبی یا لطیف بخارات سے پیدائندہ جو ہر کی طرح متغیر و تبدیل نہیں ہوتی۔ اور کیفیات میں ہر قسم کی تبدیلیوں کے باوجود اپنی حالت پر قائم و ثابت رہتی ہے۔

حکامیونان میں سے فلاطون کی رائے بھی یہی ہے۔

اور عارفِ رومی اسی کو اس طرح بیان فرماتے ہیں۔

جاں چہ باشد باخبر از خیر و شر خدا از احسان و گریاں از ضرر
جان اور روح اُسی کا نام ہے جو خیر و شر سے باخبر ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان
سے رنجیدہ ہوتی ہے

روح را تاثیر آگاہی بود ہر گز ایں میش للہی بود

روح کی تاثیر اور آگاہی اس لئے جس میں یہ سب سے زیادہ بلند ہودہ باخدا آدمی ہے

فلاسفہ اور علماء اسلام کی اس بحث میں بہت زیادہ لطیف اور دلچسپ بحث علامہ ابوالبقا نے کی ہے جس کو ہم محاکمہ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

محاکمہ | ابوالبقا نے ”کلیات“ میں بیان کیا ہے کہ فلاسفہ، اور حکماء اسلام و متصوفین کے اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ اصل روح کی تین قسمیں ہیں روح حیوانی، روح طبعی اور روح انسانی۔ اطباء نے جس روح کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ ان لطیف بخارات کا نام ہے جو اخلاط کی بخاریت اور لطافت سے عالمِ وجود میں آتے، اور انسان کی حیات کا موجب بنتے ہیں یہ ”روح حیوانی“ ہے اور فقیہ غورس اور اس کے پیرو جس کو روح کہہ رہے ہیں وہ

روح طبعی ہے، اور علماء اسلام اور صوفیاء کرام جس کو روح کہتے ہیں وہ ”روح انسانی“ ہے اور افعال و اوصاف کی وہی ذمہ دار ہے، اور محاد کا خداب و ثواب بھی اسی سے متعلق ہے، اور قرآن عزیز میں بھی اسی کو خطاب کیا گیا ہے اور وہی درہل ”انسان ہے“ اور اسی کو روح انسانی کہا جاتا ہے۔

یہ بحث اگرچہ طویل الذیل ہے لیکن اس جگہ زیادہ طوالت کی گنجائش نہیں ہے۔

نفس کی حقیقت | مشہور صوفی محی الدین ابن عربی فرماتے ہیں کہ علماء کے درمیان یہ بحث بھی معرکہ الاررار رہی ہے کہ روح اور نفس ایک شے کے دو نام ہیں یا یہ دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ حق اور صحیح مذہب یہ ہے کہ روح اور نفس دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں، اور ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں لیکن بعض علماء کا گمان یہ ہے کہ یہ علیحدہ علیحدہ خالق ہیں۔ پھر ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفس، انسانی بدن میں ایک جسم لطیف ہے جو سترائے ظلمت ہے اور اجزاء بدن میں اس طرح پھیلا ہوا ہے جس طرح بادام میں روغن بادام یا دودھ میں مسکہ اور بعض روح کے معنی دوسرے بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ روح، روحانی نور ہے جو نفس کے لئے منزلہ آلہ کے ہے اور نفس اس حقیقت کا نام ہے جو روح کی بحث میں بیان ہو چکا اور حافظ ابن قیم نے اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا ہے۔

نفس اور روح کے متعلق علماء کی دو رائے ہیں ایک یہ کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، دوسری یہ کہ یہ دو جدا جدا حقیقتیں ہیں۔

ابن زبیر نے اکثر علماء متعین سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ نفس اور روح کو ایک ہی حقیقت تسلیم کرتے ہیں، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں دونوں کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوا ہے۔ بڑا آنے اپنی مندر میں بر سند صحیح روایت کیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ ان المؤمن تنزل بہ الموت دلیات ما یأئن یودلو خراجت نفسہ واللہ تعالیٰ یحب لقاءہ وان المؤمن لقصودہ الی السماء فتاتہ امر و امر المؤمنین فیستخبرونہ عن متعارفہ من اهل الدنیا

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کو جب موت آتی ہے اور وہ سب کچھ دیکھتا ہے جو اُس کے لئے ہے تو وہ تمنا کرتا ہے کہ اُس کی روح جلد اُٹ جائے اور اللہ تعالیٰ اُس کی ملاقات کو دوست رکھتا ہے اور مومن کی روح آسمان پر چڑھتی ہے تو اُس کے پاس مسلمانوں کی رو میں آتی ہیں اور اُس سے اپنے دنیا کے شناساؤں کے متعلق حالات دریافت کرتی ہیں۔

اس حدیث میں نفس اور روح کی دو تفسیریں ایک ہی حقیقت کے لئے کی گئی ہیں۔ اور یہ دلیل بہت واضح ہے۔

اور ابن حبیب کا گمان ہے کہ یہ دو جدا حقیقتیں ہیں۔ روح تو اس جوہر کا نام ہے جو انسان میں ساری دھاری ہے اور نفس اُس کا نام ہے جس کے سبب سے بدن انسانی میں انحہ، پیر، آنکھیں، ناک، کان، اور تمام اعضا، عالم وجود میں آتے ہیں۔ اور لذت دالم، اور مسرت و رنج، سب امور اسی کو پیش آتے ہیں وہی نیند میں پکڑ لیا جاتا ہے، وہی جم سے نکل کر سیر کرتا ہے، وہی خواب دیکھتا، اور جم بغیر اُس کے روح کی طاقت سے زندہ رہتا ہے اور انسان اُس وقت تک کوئی لذت دالم اور رنج و مسرت محسوس نہیں کرتا جب تک نفس لوٹ کر پھر بدن انسانی میں نہیں آ جاتا اور یہ آیت اُن کا استدلال ہے۔

اللہ یتوفی الہ نفس حین موتہا اللہ ہی نفس کو پورے بچاؤ اسکی موت کے والحق لم تمت فی مناہا وقت اور جو ابھی مرانیں اسکو نیند کے وقت

اور شیخ الطریقیت والشرعیۃ علامہ ابوالقاسمؒ اپنے رسالہ فیثریہ میں فرماتے ہیں کہ صوفیاء کی اصطلاح میں نفس کے وہ معنی نہیں ہیں جو اہل اخلاص کے نزدیک وجودِ شے اور قالبِ شے کے سمجھے جاتے ہیں بلکہ وہ نفس اُس کو کہتے ہیں جو انسان کے اوصاف و اعمال کا معلول بنتا ہے اور اُنکی وجہ سے وہ محمود یا مذموم کہلاتا ہے۔ اور روح بعض کے نزدیک حیات کا نام ہے اور بعض کے نزدیک جوہر ذات، یا جرم لطیف ہے جو انسان بدن میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے ودیعتِ امانت کی طرح محفوظ ہے۔ اور وہ نیند کی حالت میں کثافت بدن سے منزہ ہو کر، جدا ہو جاتی اور پھر اہل آجاتی ہے۔

اس تمام قیل و قال کے باوجود یہ مسلم ہے کہ انسان جسم اور روح کے مجموعہ کا نام ہے، اور عذاب و ثواب کا تعلق بھی ان ہی دونوں کے ساتھ ہے۔

علمائے تحقیق کے درمیان روح کے متعلق ایک اور لطیف بات زیر بحث آئی ہے وہ یہ کہ ارواح، اجسام سے قبل مخلوق ہوئی ہیں یا بعد میں یا ساتھ ساتھ۔

ابن حزمؒ کی رائے یہ ہے کہ ارواح پہلے مخلوق ہو چکی ہیں اور وہ عالم برزخ میں بغیر عمار کے موجود ہیں اور مشیت الہی نے جس جسم کیلئے روح بنائی ہے وقتِ پردہ اُس میں داخل ہو جاتی ہے اور اُس کی موت کے بعد اپنے اصل مقام برزخ میں واپس آ جاتی ہے۔

حافظ ابن قیمؒ اس رائے کے سخت مخالف ہیں اور معنی ہیں کہ اس قول کے لئے کتاب و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اور اس روایت سے استدلال کہ

خلق الله الارواح قبل الاجساد اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجسام سے دو ہزار

سال پہلے پیدا کیا۔

بالفی عام

ہرگز صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس روایت کی سند مجروح اور غیر صحیح ہے۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شرع اور عقل دونوں کے اعتبار سے صحیح قول یہ ہے کہ روح اور بدن ایک ہی ساتھ خلوق ہوتے ہیں اور فرشتہ جم میں اُس وقت روح پھونک دیتا ہے۔ یعنی پھونک کے ذریعہ جم میں داخل کر دیتا ہے جب لطفہ پر چار ماہ گزر کر پانچواں مہینہ شروع ہو جاتا ہے۔
ابن مسکویہ نفس کے تین درجہ بیان کرتے ہیں۔ نفس ہبسیہ، یہ ادنیٰ درجہ ہے، نفس سببیہ یہ متوسط درجہ ہے اور نفس ناطقہ، یہ اعلیٰ اور اشرف درجہ ہے۔

ابن قیم، غزالی، عارف رومی، نفس کے ان درجات کی تقسیم ارہ، لوائمہ، مطمئنہ کے ساتھ کرتے ہیں نفس کا میلان اگر طبیعت ہرنیہ کی جانب ہو اور وہ لذات دنیوی، شہوات حتیٰ کی جانب ترغیب دیتا ہو، اور قلب کو صفات دنیویہ اور جہات سفلیہ کی جانب کھینچتا ہو، تو اُس کی اس کیفیت کا نام نفس آراہ ہے اور یہ تمام اخلاق ردیہ، افعال شنیعہ کا منبع اور شروفساد کا مخزن ہے۔ اسی کے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

ان النفس لا مآسٍ تَجِبُ بالسوء بلاشبہ نفس برائیوں کی طرف اُبھارتا ہے

لہٰذا روئے متعلق یہ تمام بحث ابن قیم کی کتاب الروح عارف رومی کی تنوی، ابن حزم کی الملل والنحل شاہ ولی اللہ کی تجلید البانہ اور ابوالقاسم کے رسالہ قشیریہ اور السعاده لابن مسکویہ کے مقدمہ کے مختلف ابواب سے ماخوذ ہے۔

چونکہ یہ بحثیں دراصل علم کلام کا موضوع ہیں اس لئے ہم ان کے تمام اطراف و جوانب پر سیر حاصل بحث نہیں کر سکتے تھے۔ روح سے متعلق پہلی دو بحثوں کا علم الاخلاق پر کافی اثر پڑتا ہے۔ البتہ فیسری بحث اس سے غیر متعلق ہے مگر طبیعت اور اپنی جگہ پر ضروری بحث ہے اس لئے اس کو بھی درج کر دیا گیا۔
آیت قرآنی میں روح کو اُھر کیوں کہا گیا، امر و خلق میں کیا فرق ہے، ارواح کے مدارج ہیں یا نہیں، یہ اور اس قسم کی تمام عمدہ مباحث کے لئے مسطورہ بالا کتب کی مراجعت ضروری ہے۔

نفس اگر غفلت کے پردوں کو چاک کر کے روشنی حاصل کر لے اور بیدار ہو کر اپنے اصلاح حال کے لئے ربوبیت الہی اور اپنی جبلت کے درمیان کنکٹ میں ہو یعنی جب کبھی اپنی تاریک جبلت کی بنا پر کوئی بُرائی کر بیٹھے تو فوراً ہدایت الہی اور تربیت ربوہ کے نور کی بدولت اپنے نفس کو اس حرکت پر مامت کرے، تو بہ کرے، اور خالق کائنات بخفور الرحیم کی جانب رجوع ہو جائے تو اس کیفیت کا نام نفسِ لوامہ ہے۔ اس کے بارے میں ارشاد الہی ہے۔

لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ
میں نفسِ لوامہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں

اور اگر نور الہی سے اُس کا قلب منور ہو جائے اور نورِ قلب سے نفس اس قدر روشن اور کامل ہو جائے کہ صفاتِ ذمیرہ سے پاک ہو کر، اخلاقِ حمیدہ اُس کی طبیعتِ دجلت بن جائیں اور تمام گناہوں سے دور ہو کر قلب کی جانب اس طرح متوجہ ہو جائے کہ عالمِ قدس کی جانب درجہ بدرجہ ترقی کرتا جائے، طاعاتِ الہی میں غرق اور رفیع الدرجات کے حضور میں ساکن و مطمئن درجہ تک پہنچ جائے۔ اس کا نام نفسِ مطمئنہ ہے۔ اسی کے لئے ارشادِ باری ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ
مَوْلَاكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي
عِبَادِي وَأَدْخُلِي جَنَّتِي
اے نفسِ مطمئنہ تو اپنے پروردگار کی طرف راضی
خوشی اور خدا کا پسندیدہ بن کر لوٹ اور میرے
بندوں کی فہرست میں داخل اور میری جنت میں

آرام سے رہ۔

لے قرآن عزیز کی یہ آیت حافظ کا مستدل ہے۔

اخلاق اسلامی کے عملی مظاہر

یہ باب بہت وسیع ہے اور اپنی وسعت کے اعتبار سے مستقل تصنیف کا محتاج نیز اس سلسلہ کی بعض جزئیات گذشتہ صفحات میں بھی زیر بحث آچکی ہیں۔ تاہم اس مقام پر بھی جستہ جستہ عملی اخلاق کے بعض ایسے مقول کا بیان کر دینا مناسب ہے تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ اس گوشہ میں بھی اسلام کی تعلیم کس قدر ہمہ گیر اور دور رس ہے اور دامن اخلاق کی پنائیاں کس حد تک وسیع اور مفید ہیں

صدق

فضیلت صدق | امام غزالی رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں۔

عملی فضائل میں اس فضیلت کو ایک طرح کی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے کہ کائنات کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے تمام امور کا انحصار اسی فضیلت پر ہے۔
قرآن عزیز میں ہے۔

رجال صدقوا ما عاہدوا اللہ بعض وہ انسان ہیں جنہوں نے اس عہد کو جو انہوں
علیہ (احزاب) نے اللہ تعالیٰ سے کیا تھا سچ کر دکھایا۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الصدق یجیدی الی البر و بلاشبہ سچائی بھلائی کی جانب راہنمائی کرتی ہو اور
البر یجیدی الی الجنۃ بھلائی جنت کی راہ دکھاتی ہے

امام غزالی فرماتے ہیں کہ ”صدق“ کی عظمت کے لئے یہ بہت کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کی شمار و درج میں سب سے پہلے اس فضیلت کا تذکرہ فرمایا ہے۔

واذکر فی الکتاب ابراہیم انہ کان قرآن عزیز میں حضرت ابراہیم کا قصہ یاد کر دہ
صدیقاً نبیاً (مریم) نہایت سچے تھے اور نبی تھے۔

واذکر فی الکتاب اسمعیل انہ کان اور قرآن عزیز میں حضرت اسمعیل کا واقعہ یاد کر دہ
صادق الوعدہ کان رسولاً نبیاً وعدہ کے نہایت سچے اور خدا کے پیغمبر نبی تھے۔

واذکر فی الکتاب ادریس انہ کان اور قرآن عزیز میں حضرت ادریس کا تذکرہ پڑھو بلا
صدیقاً نبیاً (مریم) شبہ دہ بہت ہی سچے اور نبی تھے۔

مراتب صدق | اُن کے نزدیک ”صدق“ کے چھ مراتب ہیں۔

صدق قول، صدق نیت، دارادہ، صدق عزم، صدق وفاء، عزم، صدق عمل، صدق تحقیق مقامات دین۔

لہذا جو شخص ان تمام مراتب صدق کا حامل ہو وہ ”صدیق“ ہے اور جو ان مراتب میں سے کسی ایک یا چند مراتب کا حامل ہو وہ اسی مرتبہ کی نسبت کے ساتھ ”صادق“ کہلانے کا مستحق ہے صدق قول۔ ان تمام درجات میں بہت مشہور ہے۔ یعنی انسان کی زبان ہر حال میں نطق و گویائی میں امر حق کے اظہار کی عادی ہو۔

صدق نیت۔ یہ مراد ہے کہ اُس کی تمام حرکات و سکنات میں مرضیات الہی کے علاوہ دوسری چیز پیش نظر نہ ہو، یعنی اخلاص، اس قسم میں وہ نطق و قول بھی داخل ہے جو برہنہ مصالح دین یا اصلاح بین الناس یا دفاعِ ظلم کے وقت کہے جاتے ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ جو ٹھٹھا

و مسلم لیس بکذا ب من اہل بین نہیں ہے جو دو آدمیوں کے درمیان صلح کے

اٹھنیں لئے کوئی بات کہہ دے۔

صدقِ عزیمت۔ کا مقصد یہ ہے کہ عزم دار ارادہ میں قوت ہو اور جو کچھ کہتا ہے اُس کے عمل کے بارہ میں تردد و اضطراب کا قطعاً دخل نہ ہو حتیٰ کہ غربت کے زمانہ میں اگر میرے پاس مال ہو تو سب خدا کی راہ میں لٹا دیتا، تو اُس وقت بھی اس کے ارادہ میں ضعف و تردد نہ ہونا چاہئے بلکہ ایسی قوت و کمال ہو نا ضروری ہے کہ اگر کل وہ صاحبِ ثروت ہو جائے تو اُس کا عزم اُس کے قول کو سچ کر دکھائے۔

صدق و فار عزم۔ کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ قول و گفتار سے ادا کرتا ہے اُس کو علی جامہ پہنانے کا واقعی اور حتمی ارادہ ہو اور جو بنی اسباب تیار ہو جائیں اُس کو ثابت اور پورا کر دکھائے۔ کیونکہ گفتار کے وقت کسی شے کا ارادہ و عزم کوئی زیادہ کمال کی بات نہیں ہے درحقیقت وہ انسان ہی نہیں جو ایک بات کہے اور جب اُس کے دُعا کے لئے اسباب تیار ہو جائیں تو اُس کے پورا کرنے میں اُس کا عزم دار ارادہ کمزور پڑ جائے۔

صدقِ اعمال۔ سے مراد یہ ہے کہ انسان کے ظاہری اعمال اُس کے باطن کے صحیح آئینہ دار ہوں، اور تمام دینی و دنیوی معاملات میں یہی صفت اُس میں نمایاں ہو۔

صدقِ مقاماتِ دین۔ صدقِ اعمال ہی کا بلند درجہ ہے جس میں خدائے تعالیٰ کے ساتھ رشتہ خوف ورجا، زہد و تقویٰ، اور رضا و توکل، جیسے فضائل میں حقیقت و صداقت کی روشنی پائی جاتی ہو، یا ر و نمود، اور تصنع اور بناوٹ کا اُن میں مطلق گزرنہ ہو۔

صدق کی ان تمام انواع و اقسام میں صدقِ عمل ہی ایک ایسی نوع ہے جو باقی تمام انواع کے لئے کوٹی ہے۔ اس لئے کہ ایک تاجر، تجارتی کاروبار میں ایک پیشہ ور، صنعت و حرفت کے معاملات میں، ایک محاسب لین دین میں، ایک مدرس تعلیم و تعلم میں، ایک ملازم ملازمت و خدمت میں، ایک متاجر اجرت و حق خدمت کی ادار میں اور ایک اجیر ادار خدمت میں مشغول

اسی ایک نفیلت کے عدم اور وجود سے صادق یا کاذب کہلایا جاتا ہے اور بقیہ امور صدق میں اسی پر قیاس کیا جاتا ہے۔ لہذا ہمارا فرض ہے کہ نفیلت صدق عمل کو کبھی ہاتھ سے نہ جانے دیں اور خود بھی اُس پر عمل پیرا ہوں، اور دوسروں کے لئے بھی اسوہ اور نمونہ بنیں۔

صبر

نفیلتِ صبر | گذشتہ صفحات میں تم سقراط کا یہ نظریہ پڑھ چکے ہو کہ تمام فضائل کی اساس ”علم“ ہے یعنی جب یہ جان لے کہ یہ ”خیر“ ہے تو اُس پر عمل پیرا ہوتا ہے، اور جب یہ سمجھ لے کہ یہ ”شر“ ہے تو اُس کو چھوڑ دیتا ہے۔

امام غزالی ”صبر“ کے بارہ میں تقریباً یہی رائے رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ علم و معرفت جب ”یقین“ کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو خود بخود ”صبر“ کا پھل سامنے آ جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں خواہشات سے پُر اعمال کا ترک کر دینا ایک ایسا عمل ہے جو ایک خاص کیفیت پر مشتمل ہوتا ہے اور اس شکر کا نام ”صبر“ ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا صبروا وصابروا اے ایمان والو صبر اختیار کرو اور دشمنوں کے دسرا بطور ادا تقوا اللہ لکم تفلحون ہ مقابلہ میں استقامت دکھاؤ اور دشمنوں کے مقابلہ کیلئے تیار رہو اور تقویٰ کی زندگی اختیار کرو تا کہ تم

فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر صبر و شکر دو ادونٹ ہوتے تو مجھے سوار ہونے کے لئے ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی ضرورت نہ پڑتی۔

لہذا یہ مشابہت صرف بیان کردہ نظریہ تک ہی ہو ورنہ امام غزالی کا مسلک سقراط کی طرح یہ نہیں ہے کہ صرف ”علم“ ہی تمام فضائل کی اساس ہے اور بقیہ امور کو اُس میں مطلق دخل نہیں۔ لے ایضاً صفحہ ۶۷ جلد ۳

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے صبر ایسی سواری ہے جس سے گرنے کا کبھی اندیشہ نہیں ہوتا۔

اسما صبر | جن امور کے متعلق صبر اختیار کیا جاتا ہے اُن کے اعتبار سے امام کے نزدیک صبر کے بہت سے نام جدا جدا ہوتے ہیں۔ مثلاً نفسانی خواہش کے مقابلہ میں صبر کا نام عفت ہے اور مصائب کے مقابلہ میں قوت برداشت کا نام صبر ہے اور اس کی ضد کا نام ”جزع فزع“ ہے اور تولد و خوش عیشی پر تحمل اور بردباری کا نام ضبط نفس ہے اور اُس کی ضد کا نام ”شیخی“ اور میدان جنگ میں تحمل اور برداشت کو شجاعت کہتے ہیں اور اُس کی ضد کو ذنامردی و بزدلی اور غصہ پر قابو پانے کا صبر کو ”حلم“ اور اُس کی ضد کو ”ہلکان“ کہتے ہیں۔ اور پریشان کن مصیبت جھیلنے والی قوت صبر کا نام ”دست و حوصلہ“ ہے اور اُس کی ضد کا نام ”تنگ لی“ ہے اور رازداری کی قوت صبر کو ”کتمان سر“ کہتے ہیں اور فضول عیش پسندی سے اجتناب کی حالت کا ”رہ نام رکھو“ ہیں اور اُس کی ضد کا حرص اور کم سے کم لہذا نڈ پر رضا کا نام قناعت ہے اور اُس کی ضد کا نام طمع ہے۔

پھر صفت صبر کے اعتبار سے صابرین کے تین درجے ہیں۔

(۱) اُس کے ہوا و ہوس کے دواعی و اسباب اس قدر مغلوب و پست ہو کر رہ جائیں کہ اُن میں مقابلہ کی قوت فنا ہو جائے۔ یہ حالت مداومت صبر سے پیدا ہوتی ہے اور یہ ہی مطلوب ہے۔

(۲) ہوا و ہوس کے اسباب غالب آجائیں اور بواعث دینی اور اخلاق مغلوب ہو کر رہ جائیں اور ان میں مقابلہ کی قوت باقی نہ رہے یہ حالات میں سے بدترین حال ہے۔

(۳) ہدایت (صبر) اور ضلالت (ہوا و ہوس) کے درمیان جنگ برپا رہے کبھی یہ غالب اور وہ مغلوب اور کبھی وہ غالب اور یہ مغلوب گویا محرب سجال کا مصداق بنا رہے۔ یہ معلق حالت ہے اور اس سے گذر کر پہلی حالت تک پہنچنا از بس ضروری ہے۔

حکم صبر | امام نے اس کے ساتھ صبر کے احکام کی بھی تفصیل کی ہے فرماتے ہیں کہ صبر حکم کے اعتبار سے فرض، نفل، مکروہ، اور حرام پر تقسیم ہوتا ہے۔ لہذا ممنوعات شرعی و اخلاقی پر صبر کرنا فرض ہے، اور مکروہات پر صبر کرنا نفل ہے۔ اور اپنی یا اہل و عیال کی یا دینی حجاز کی ہتک پر صبر کرنا حرام ہے اور ایسے امور پر صبر کرنا جو شریعت و اخلاق کی نگاہ میں ممنوعات سے اتر کر مکروہات میں داخل ہیں، مکروہ ہے۔

حصول صبر | امام کی نظر میں صبر کا حصول خواہشات اور ہوا و ہوس کو کمزور کرنے، اور دین اور اخلاقی باعث و اسباب کو قوی بنانے سے باسآنی ہو جاتا ہے، اور شہوات و خواہشات کے اسباب کو ضعیف کر دینے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ اُن کی انواع یا ان کے مادہ کو حتی الامکان پیدا نہ ہونے دے یا کم کرے اور اُن کے پیدا کرنے والے اسباب کا قطع قمع کرتا رہے، اور نفس کو مباحات تک محدود رہنے کے لئے قابو میں رکھے۔

نیردینی و اخلاقی اسباب و داعی کی قوت کے لئے دُورِ دُور کا استعمال ضروری ہے۔ صبر، اور اُس کے انجام کے حالات میں غور و فکر تاکہ اُس کے واسطے سے مجاہدہ اور ریاضت نفس کی طرف رغبت پیدا ہو، اور پھر اُن کو بار بار پیش نظر رکھ کر ہوا و ہوس کے اسباب کا سبب باب ہو جائے۔

بہر حال صبر بہت سے اخلاقی کریما نے کی اساس و بنیاد ہے بلکہ ”نصف الایمان“ ہے

حیار

فضیلت حیار | انسان میں ایک ایسی قوت اور ملکہ دولیت کیا گیا ہے جس سے انسان خیر کی طرف اقدام کرتا، اور شر سے بچنے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے اس قوت یا ملکہ کا نام ”حیا“ ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الحیاء شعبۂ من الایمان (بخاری) حیا ایمان کی ایک شاخ ہے

الحیاء لایاتی الا بخیر اور اپنے فرمایا کہ حیا، خیر کے علاوہ دوسری کوئی

(المحدث، بخاری) چیز نہیں دیتی۔

علماء اور دینی کلمے ہیں کہ خیر و شر پوشیدہ معانی ہیں جو صرف اپنی اُن علامتوں کے ذریعہ ہی کو پہچانے جاتے ہیں جہاں معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

پس خیر کی بہترین علامت حیا و شرم ہے اور شر کی علامت بے حیائی ہے۔ ایک عربی شاعر کتاب ہے۔

لا تسأل المرء عن خلأ قلبه فی وجه شاهد من الخیر

(انسان سے اُس کے اخلاق کے تعلق نہ پوچھ خود اُس کے چہرہ میں اُس کے اخلاق کی شہادت موجود ہے)

لہذا جس شخص میں یہ فضیلت ہے جس درجہ کم ہوگی اعمال خیر کا صدور اُسی درجہ اُس کو کم ہوگا اور اگر کسی میں اس فضیلت کا فقدان ہے تو وہ کسی طرح اعمال قبیحہ سے باز نہیں رہ سکتا، اور اُس میں ممنوعات و مغلظات پر زبرد تو نینج کی جرات پیدا نہیں ہو سکتی۔

کیسا اچھا ہے یہ قول۔

یا ابن آدم اذالم تستحی فاصنع اے اولاد آدم جب تجھ میں حیاء نہ رہے تو جو قیڑا

ماشیت جی چاہے کر۔

جیاد علی اعتبار سے تین قسموں پر تقسیم ہے۔

(۱) اللہ تعالیٰ سے چار (۲) لوگوں سے چار (۳) اپنے نفس سے چار
 اللہ تعالیٰ سے چار | خدا کے تعالیٰ سے چار کے معنی یہ ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کے ادا کر کا
 امثال اور لواہی سے اقناب کرے۔

عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ
 قال استخیر من اللہ عز وجل حق سے چار کر د اُس درجہ جو چار کا حق ہے صحابہ
 الحیاء فقیل یا رسول اللہ فکیف نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں ہم چار
 نستحی من اللہ عز وجل حق الحیاء کا صحیح حق کس طرح ادا کریں، آپ نے فرمایا
 قال من حفظ الرأس وما حوی سر اور جو اُس میں محفوظ ہے اور پیٹ اور جو
 والبطن وما دعی وترك مزینۃ الحیا اُس میں محفوظ ہے اُن کی حفاظت کے ذریعہ
 الدنیا و ذکر الموت والبیئ فقد اور حیا نکا کی زینت کے ترک، اور موت اور
 البتھیا من اللہ عز وجل حق الحیاء بن کے گل مڑ جانے کی یاد کے ذریعہ سے چار
 ترمذی احمد حاکم (ادب الیہ نیاد الدین) (ذیل ج) کا صحیح حق جناب باری میں ادا ہو جاتا ہے۔

یعنی قوی ظاہری و باطنی کی صحیح حفاظت اور بر عمل استعمال اور خواہشات خورد و نوش اور
 نفسانی شہوت کی حفاظت اور بر عمل استعمال ایک ایسا ذریعہ ہے جو چار کا صحیح حق ادا کر دیتا ہے۔
 عام طریقہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ”چار“ انکساری، یا موقع بے موقع خاموشی، مد اہنت
 اور طبیعت کی کمزوری کا نام ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ چار تو ایک ایسی فضیلت ہے جس کی وجہ
 سے مندرجہ بالا رذائل دور ہو جاتے ہیں، اور انسان کو فضائل کی طرف رغبت اور رذائل سے
 فطری نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

تواضع

فضیلت تواضع | انسان، اگر خدا کی معرفت در ضایا مخلوق پر رحم و کرم کی خاطر اپنے اصل درجہ اور رتبہ سے کم پر راضی ہو جائے یا خود کو بہت کر دے اس فضیلت کا نام ”تواضع“ ہے۔ اسی لئے وضع (ذلت) اور تواضع میں بہت بڑا فرق ہے اس لئے کہ وضع (ذلت) ایسی کیفیت کا نام ہے جس میں انسان اپنے حظ نفس کی خاطر اپنی ذلت و رسوائی اور نفس کی اہانت پر آمادہ ہو جاتا ہے اور جس طرح اول الذکر ایک ”فضیلت ہے اسی طرح ثانی الذکر بہت بڑا ”رذیلہ“ ہے علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

تواضع اور ذلت میں یہ فرق ہے کہ تواضع خدا کی ذات و صفات کی معرفت، اُس کے جلال و جبروت اور محبت کے علم اور اپنے نفس کے عیوب و نقائص کے علم سے پیدا ہوتی ہے جو در حقیقت اللہ تعالیٰ کی جناب میں اکسا و طلب اور مخلوق کے حق میں رحم اور نیاز مندی کے ساتھ جھک جانے کا نام ہے۔

اور جو بے حق اہانت و خط و غلطی کی خاطر خود داری اور عزت نفس کو ٹٹا کر اختیار کی جاتی ہے اُس کا نام ”ذلت“ ہے اور پہلی صفت ”فضیلت“ ہے اور دوسری ”رذیلہ“ ہے
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے
طوبی لمن تواضع فی غیر مسکنۃ کہ اُس شخص کے لئے بشارت ہے جو نفس کو ذلیل (المحدث) رواہ البخاری فی التاریخ کے بغیر تواضع کا حامل ہے

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ
النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ تعالیٰ نے تم میں سے جاہلیت، فخر اور کبر نفسی کو ختم

قد اذ هب عنکم نُبیتة الجاهلیة و کرد یا اب انسان یا متقی مومن ہے یا بد بخت
 فخرها بالآباء مومن تقی و فاجر شقی فاجر تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے
 انتم بنو آدم و آدم من اب لید عن بنائے گئے ہیں چاہئے کہ لوگ اپنے نبی اور
 من رجال فخرهم باقوام انما هم لحم قومی فخر کو چھوڑ دیں ورنہ وہ جہنم کا کوئلہ ہو کر
 من لحم جھنم (المحدث) الوداد، ترمذی رہیں گے۔
 (تاج جلد ۵)

حلم

نفسیتِ حلم انظم غیظ (غصہ کھانا) کی ”اعلیٰ قسم“ کا نام حلم ہے، یعنی غیظ و غضب کے جوش کے وقت
 اور ایسے اسباب کے پیدا ہونے کے وقت جن سے غضب میں ہیجان پیدا ہو اُس پر قابو پانے کا
 نام ”نظم غیظ“ ہے اور یہی صفت جب نفس انسانی میں ”نظرت“ بن جائے اور مستحکم ہو جائے
 تو اس صفت کو ”حلم“ کہا جاتا ہے گویا نظم غیظ اس نفسیت کی ابتداء کا نام ہے اور ”حلم“ اس ابتدا
 کی انتہا ہے۔

یادوں کہئے کہ جوش غضب کی حالت میں غم و غصہ کو زبردستی دبانے کا ”نظم غیظ“ ہے اور اس
 صفت کا فطری او طبعی بن جانا ”حلم“ ہے ”حلم“ ایسی نفسیت ہے جو انسان کے کمال عقل و طلبہ
 و فراخی اور قوت غضب کے مقبور و مغلوب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اس نفسیت کے ساتھ
 اگرچہ ہر شخص کو متصف ہونا چاہئے لیکن رہنا، قائم اور قوم کے ہادی میں اس نفسیت کا وجود ازل سے
 ضروری ہے۔ اس لئے کہ اُس کو قدم قدم پر ایسی آزمائشوں اور امتحانات سے دوچار ہونا پڑتا
 ہے جن میں غصہ، غضب اور غیظ کا جوش میں آ جانا معمولی بات ہے۔ پس اگر رہنا، قوم میں یہ صفت
 بدرجہ اتم موجود ہے وہ بلاشبہ قوم کی کشتی کو پارے جاسے گا، اور ان خطرات سے باہر ہو کر ایک عالمِ نوح

اور کامیاب پکتان ثابت ہوگا۔

اس اعتبار سے اگرچہ ہم نے اس فضیلت کو ”انفرادی فضیلت“ کی فرست میں شمار کیا ہے لیکن گرمی نظر ڈالنے کے بعد یہ بخوبی روشن ہو جاتا ہے کہ اس کا تعلق ”اجتماعی فضائل“ سے بہت زیادہ ہے۔

یوں تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ دنیا را اخلاق میں کوئی ”انفرادیت“ ایسی نہیں ہے جو اجتماعیت پر اثر انداز نہ ہو کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ ہر ”فرد“ جماعت کا عضو اور جز رہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ اُس کے انفرادی فضائل و اوصاف کا اثر اجتماعی زندگی پر نہ پڑے۔

قال عليه الصلوة والسلام من رول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا کہ میں
 حلم ساد ومن قهرهم انداد^۱ صفت حلم موجود ہو وہ سردار ہے اور جبر میں سمجھ
 حاصل کرنے کا شوق ہے اس میں سمجھ بڑھنے کیلئے
 راہ کھل جاتی ہے۔

مشہور ادب کا قول ہے۔

من غرس شجرة العلم اجتنبت ثمرة^۲ جس شخص نے ”حلم“ کا دخت بویا اُس نے
 السلم^۳ سلامتی کا پھل پایا۔

اسباب حلم | یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ وہ اسباب کیا ہیں جن سے حلم جیسی فضیلت وجود پذیر ہوتی ہے؟

علامہ اوردی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

حلم کی انتہا یہ ہے کہ عیجان غضب کے وقت انسان ضبط نفس سے کام لے۔ اور
 ضبط نفس کی یہ صفت کسی باعث و سبب ہی کے ذریعہ پیدا ہو سکتی ہے، اور جو

اسباب ضبط نفس کو وجود میں لاتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) جلا پر رحمت کرنا اور اُن کے جل پر ہمدردانہ نظر رکھنا، شیعی کو کسی جاہل نے گالی دی انھوں نے فرمایا اگر تیرا قول میرے بارہ میں سچ ہے تو خدا مجھ کو معاف کرے اور اگر تیرا قول غلط ہے تو خدا مجھ کو بخشے اور معاف فرمائے۔ یعنی یہ نرمی ”علم“ کا خوگر بنادیتی ہے۔

(۲) بدلہ لینے کی طاقت ہونے کے باوجود معاف کر دینا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”اذا قدرت علی عدوک فاجعل الحفوشکراً للقد سرتھا“ جب تو اپنے دشمن پر انتقام کی قدرت رکھتا ہو تو اس قدرت کے شکریہ میں تو انتقام سے درگزر کر اور اس کو معاف کر دے۔ اور یہ کیفیت انسان میں وسعتِ ظرف سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) کسی کی بُرائی کرنے سے آپ کو بلند رکھنا، اور یہ کیفیت شرفِ نفس اور بلند ہمتی سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی دانا کا قول ہے کہ ”جس طرح تو مکارمِ اخلاق کا حامل ہے اُسی طرح تجھ کو بُرائیوں کی برداشت کا بھی حامل ہونا چاہئے“

(۴) بُرا کہنے والے کو حقیر و معمولی سمجھنا، یہ اگرچہ کبر و غرور کی یا خود پسندی کی کیفیت ہے تاہم ”علم“ جیسی فضیلت کے لئے علاج اور دوا کے طور پر اس تلخ گھونٹ کو بھی صرف اُسی محدود حد تک پسندیدہ کہا جاسکتا ہے جس حد تک اُس کی ضرورت ہے۔

(۵) جاہل کے جواب الجواب سے شرم و حیا کرنا، اور یہ کیفیت حفاظتِ نفس، اور کمالِ مردت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ انسان نہیں چاہتا کہ وہ کسی سے ایسا جواب سُنے جو اس کی خود داری کو ٹھیس پہنچانے والا ہو۔

(۶) گالیوں، اور بُرائیوں کے مقابلہ میں خود کو بلند و بالا رکھنا، اور یہ ”کرم“ جیسی فضیلت سے پیدا ہوتا ہے۔

سکندر سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ فلاں، فلاں، تجھ کو بُرا کہتے ہیں اور تیرے ضرر کے درپے ہیں
 ہند کیوں نہ ان کو سزا دے اور اس کا مزہ چکھائے، سکندر نے کہا کہ میں اگر ایسا کروں تو اُس کے
 بعد مجھے بُرا کہنے اور نقصان پہنچانے میں اُن کے پاس ایک بڑا غدر ہاتھ آجائے گا۔

احف بن قیسؒ کہا کرتے تھے کہ جو شخص میرے ساتھ عداوت رکھتا ہے میں اُس کے بارہ
 میں تین باتوں میں سے ایک بات اختیار کر لیتا ہوں، وہ اگر مجھ سے ملکر مرتبہ تین تو میں اُس کی برتری
 کا اعتراف کرتا اور اس کی قدر کا اظہار کرتا ہوں اس لئے کہ یہی حق ہے اور حق سے گریز باغلاقی
 ہے۔ اور اگر وہ مجھ سے کمتر ہے تو میں اُس کے مقابلہ میں ”علم“ اختیار کر لیتا ہوں اور اگر وہ میری برابر
 ہے تو میں اُس کے اس طرز عمل کے مقابلہ میں خود کو بالاتر بنا لیتا ہوں، اور بُرائی کا جواب بُرائی
 سے نہیں دیتا۔

(۱) بُرے کی بُرائی کا قطع قمع کر دینا، یہ حزم و اقیاط سے وجود میں آتا ہے۔
 ضرار بن قناع سے کسی نے کہا اگر تو کسی کو ایک کہے گا تو دس سنے گا۔ ضرار نے جواب
 دیا کہ اگر مجھ کو دس بھی کہے گا تو مجھ سے اُس کے جواب میں ایک بھی نہ سنے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ عامر بن مرہ زہری سے دریافت کیا اسب سے
 زیادہ عقلمند کون ہے، عامر نے کہا جو جاہل کی بیوہ کوئی کو ”خاموشی“ کے ذریعہ ختم کر دے۔

و اذ اخاطبہم بما اھلکون قالوا اور جب اُن سے جاہل خطاب کرتے ہیں تو وہ

سلاما (فرقان) کہتے ہیں تم کو سلام ہے یعنی ہم تم سے گفتگو کے

لئے معافی چاہتے ہیں۔

(۲) ترکی بہ ترکی جواب دینے میں سزا کا خوف۔ اس کا باعث کبھی تو بزدلی ہوتی ہے اور
 کبھی ”حزم اور اصابت“ اسے پہلا باعث اخلاق کی فہرست میں شمار نہیں ہے، البتہ دو سرا

قابل لحاظ ہے اسی لئے مشہور مقولہ ہے۔

الحکم حجاب الآفات برداسی، آفات کے لئے پروہ ہے
(۹) واجب الاحترام کی حرمت، اور منہم کے گزشتہ انعام کا پاس و لحاظ، اور یہ کیفیت
”دوفار“ اور ”حسن عمد“ کا نتیجہ ہے۔

(۱۰) ہر گویا اور جہالت کے مقابلہ میں خفیہ تدبیر اور موقعہ کی تلاش، اور یہ وصف مصیبتوں
کو برداشت کرنے سے پیدا ہوتا ہے

بعض ادبار کا قول ہے کہ جاہل کا غصہ اُس کی زبان پر ہوتا ہے اور عقل مند کا غصہ اُس
کے عمل کے اندر چھپا ہوتا ہے۔ ایک دانا و فرزانہ کا قول ہے مجبب تو جاہل کے جواب میں
خاموش رہتا ہے تو گویا اس ذریعہ سے تو بہترین جواب دیتا ہے اور اُس کو کرب و بے چینی کے
غذاب میں پھنسا دیتا ہے۔

یہ دس اسباب ایسے ہیں جو انسان کو ”علم“ پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان میں سے
بعض اسباب بعض سے افضل و بہتر ہیں، اور اگرچہ ان میں سے ہر ایک سبب اختیارِ حلم
کے لئے موزوں ہے لیکن انسان کو چاہئے کہ ان میں سے سب سے بہتر اور افضل سبب کو کام
میں لائے۔

پس اگر کوئی شخص ان اسباب میں کسی سبب کا بھی حامل نہیں ہے تو پھر اُس کا سکوت
”ذلت“ ہے، ”علم“ نہیں ہے جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ذکر ہو چکا ہے۔ ہیجانِ غضب
کے وقت ضبطِ نفس کا نام ”علم“ ہے سو اگر کسی کو غیظ و غضب پیدا کرنے والی چیز بری ہی نہیں
معلوم ہوتی تو یہ فضیلت نہیں ہے بلکہ ذلتِ نفس اور ”بے حیثیتی“ ہے۔

لے ادب الزیاد الدین بحثِ علم

حُسنِ خلق

تعریف اکثر علماء جدید و قدیم نے حُسنِ خلق کی تعریف اور بیان حقیقت میں سہل انگاری سے کام لیا ہے اور حقیقت و ماہیت سے بحث کرنے کے بجائے اُس کی تعریف میں علامات و آثار بلکہ ثمرات کا تذکرہ کر دیا ہے۔

مگر بعض علماء نے اُس کی ماہیت و حقیقت سے تعرض کیا ہے۔ اور ثمرات و علامات کے ساتھ ساتھ ماہیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔
علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں۔

خلق، رخ اور ل کے پیش کے ساتھ بولا جاتا ہے یہ اُس ہیئت اور حالت کا نام ہے جو نفس انسانی میں اس طرح راسخ اور قائم ہے کہ اس کی وجہ سے نفس سے اعمال اور کردار انسانی بہ سہولت صادر ہوتے اور بغیر فکر و غور و جد و جہد پذیر ہوتے رہتے ہیں۔

اب اگر یہ حالت و ہیئت ایسے پنج و اسلوب پر قائم ہے کہ اُس کے ذریعہ صادر شدہ اعمال عقل و شرع کی نگاہ میں اعمالِ حمیدہ و محمودہ ہیں تو اُس کا نام ”خلقِ حسن“ ہے۔ اور اگر اس کے برعکس اعمالِ سیئہ و غیر محمودہ وجود میں آتے ہیں تو وہ خلقِ سیئہ یا بد اخلاقی ہو اور نفس کی ہیئت و حالت کے ساتھ ”دسوخ و قرار کی شرط“ اس لئے لگائی ہے کہ اگر گاہے نفس سے کسی عمل کا صدور ہو بھی جائے مگر نفس میں وہ راسخ و ثابت نہ رہے تو وہ خلقِ حسن نہیں کہلایا جاسکتا اسی طرح سہولت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی امرِ حسن نفس سے بہ کلفت و تعب صادر ہو بھی جائے تب بھی اُس کو خلقِ حسن نہ کہیں گے۔ خلقِ حُسنِ موجب ہی کہلا سکتا ہے کہ وہ نفس میں اس طرح پیوست

ہو گیا ہو کہ فکر و غور اور تکلیف و مشقت کا سوال ہی باقی نہ رہے بلکہ وہ نفس کے لئے
فطرت اور طبیعت نامیہ بن جائے۔

ثمرات و علامات | حُسنِ خلق کی اس تعریف سے یہ اندازہ ہو گیا کہ وہ ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے جو
اور باطن سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے کسی انسان میں اس فضیلت کا وجود اس کے آثار و ثمرات
ہی کے ذریعہ ظاہر ہو سکتا ہے اور باطن کی اس روشنی کا عکس ظاہری علامات ہی سے معلوم کیا
جاسکتا ہے۔

ثمرات و علامات کے بیان میں اگرچہ علماء نے کافی کاوش سے کام لیا ہے تاہم اس فضیلت
کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اُن کا احاطہ اور اُن کی تحدید ناممکن ہے۔ اسی بنا پر اس کے ثمرات و
آثار کے اظہار میں علماء کے مختلف اقوال نظر آتے ہیں جو بظاہر جُدا جُدا ہیں لیکن ”حُسنِ خلق“ کے
دامن کی پہنائیوں میں وہ سب کے سب باسانی ساسکتے ہیں۔

حسنِ بصری (رحمۃ اللہ) اور شاہِ کراچی نے اس سوال کے جواب میں کہ حُسنِ خلق کیا ہے؟
فرمایا:-

طلاقت و جہ، جو دو کرم کی بہتات، ایذا و رسانی سے اجتناب، اور مصائب پر صبر و تحمل،
کا نام ”حُسنِ خلق“ ہے۔

ابو بکر واسطی کما کرتے تھے۔

مرغبان و مرغجِ حالت کو حُسنِ خلق کہتے ہیں۔

اُن ہی کا قول ہے

مخلوق خدا کو خوشی اور مصیبت و دونوں حالتوں میں راضی اور پسندیدہ خاطر رکھنا حُسنِ خلق ہے

ابو عثمان مغربی کا قول ہے۔

ہر حالت میں اللہ عزوجل کی رضا جوئی حن خلق ہے۔

مشہور صوفی سہل ابن ابی عبد اللہ استسری فرماتے ہیں۔

”حُبُّ خَلْق“ کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ انسان میں توبہ برداشت ہو اور وہ انتقام کا کبھی درپے نہ ہو، دشمن پر بھی رحمت و شفقت کی نظر ہو، اور اُس کے ظلم پر خدا سے اُس کی مغفرت کا طالب ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے

”حُبُّ خَلْق“ کی علامت تین خصلیں ہیں غارم سے اجتناب، حلال کی طلب، اہل و عیال کے ساتھ مالی، قولی، بلکہ ہر قسم کی دوست و حوصلہ کا معاملہ۔

شیخ جنید بغدادی فرماتے ہیں۔

چار چیزیں حُبُّ خَلْق ہیں سخاوت، اُلفت، خیر خواہی، شفقت۔

ابوسعید قرشی کا قول ہے۔

”مَنْ خَلِقَ عَظِيمٌ“ جو دکر، کم، درگزر، عفو اور احسان کے مجموعہ کا نام ہے۔

ایک بزرگ کہا کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کے اخلاق سے متصف ہو جانے کا نام ”خلق حن“ ہے، ”وَلَوْ يَخْلُقُوا بِأَقْلَابِ“
اللہ کو سدا تے تھے۔

نفاق، خوشامد اور حُبُّ خَلْق میں فرق | حُبُّ خَلْق کے ان ثمرات و آثار کے بارہ میں اکثر مخاطب

ہو جاتا ہے اور وہ خوشامد، اور ”نفاق“ کو غلطی سے حُبُّ خَلْق سمجھ لیا جاتا ہے یا منافق اور خوشامدی

اپنی بر اخلاقیوں کو اس فضیلت کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

اس لئے علماء اخلاق نے اس مغالطہ کو دور کرنے کے لئے تصریح کی ہے کہ ان صفات کے استعمال کے لئے کچھ حدود اور مواقع معین ہیں۔ پس اگر ان کا استعمال بر محل اور حد معین کے اندر ہے تو حُسن خلق ہے ورنہ حد معین سے تجاوز کرنا تملق اور چالوسی ہے اور بے محل استعمال نفاق ہے اور ظاہر ہے کہ اول ”ذلت“ ہے اور دوسرا منتہا رذیلہ۔

بہر حال ”حُسن خلق“ کا حامل وہ شخص سمجھا جائے گا جو فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے نرم خو، متواضع، ہنس کھ، خدا کی بیشتر مخلوق کی نگاہوں میں عزیز، اور شیریں زبان ہو۔ ان امور کا بے جا حد تک استعمال ”تملق“ ہے اور باطن کے خلاف ان اوصاف کا یہ تکلف الظہار ”نفاق“ کہلاتا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
شَرُّ النَّاسِ ذُو الدُّوْحَيْنِ الَّذِي يَأْتِي
هُوَ كَلَاءُ بُوْجِهٍ دِهْوَ كَلَاءُ بُوْجِهٍ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ
بدترین انسان ”دورنہ“ ہے جو ادھر بھی ہو
اور ادھر بھی یعنی باطل اور حق دونوں کو
دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

حُسن خلق شریعت کی نظر میں اعلیٰ اور فطرت سلیم نے ”حُسن خلق“ کو فضائل اخلاق میں جو جگہ دی ہے وہ ایک مسلم حقیقت ہے اس لئے اسلام نے بھی جو کہ دین فطرت ہے۔ اس فضیلت کو بہت بلند مقام بخشا ہے۔ قرآن عزیز نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات حمیدہ میں سے جس صفت کو بلند مقام عطا کیا ہے وہ یہی حُسن خلق ہے۔

اَقْبَلْ عَلٰی خُلُقٍ عَظِيْمٍ (تلم) بلاشبہ آپ اخلاق کریمانہ کے سبب بلند مقام پر ناز ہیں

لے ادب الدین والدین ماوردی بحث حُسن خلق۔

خذ العفو وادبر بالعرف واعرض عن الجاهلین (اعراف)
 عفو کو عادت بناؤ، نیکی اور نیک خواہی کا سبق
 سکھاؤ اور جاہلوں سے درگزر کرو۔

لا تستوی الحسنۃ ولا السيئۃ اذم بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه
 نیکی اور بدی برابر نہیں ہو سکتی ہمیشہ بُرائی
 کی ممانعت بھلائی سے کرو آخر کار وہ شخص جس کو تم
 سے عداوت ہے جس گری دوست بن جائے
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالق الناس بمخلوق حسن (المرثیہ)
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
 لوگوں سے حُسن اخلاق کا معاملہ کرو
 قال ان من اخيركم احسنكم خلقاً (بخاری)
 آپ نے فرمایا کہ تم میں سے بہترین شخص وہ ہو جو
 حُسن اخلاق کا اعلیٰ ہو۔

عن ابی الدرداء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من شیء اقل فی میزان المؤمن يوم القيمة من خلق حسن من
 بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمان
 کے لئے قیامت کے روز میزانِ عدل میں
 خلق حسن سے زیادہ وزنی دوسری کوئی
 خلق حسن وان الله ليبغض الفاحش البذی۔ (رواہ الترمذی)
 چیز نہ ہوگی اور اللہ تعالیٰ بدگو بدخلق کو سخت
 ناپسند کرتا ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انی بغضت لا تم مکارم الا اخلاق
 آپ نے فرمایا کہ میری بغضت کا مقصد یہ ہے
 کہ میں عاس اخلاق کی تکمیل کروں۔

لے بخاری

لے طبرانی

لے ترمذی

لے تاج جلدہ

وفار عہد

در اصل یہ بھی صدق کی جزئیات میں سے ایک اہم جزئی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ وفار عہد کا درجہ صدق و عدل کے ہموارن ہے اور اُس کی جانب خالف کا نام ”فدر“ نہ ہے جو کذب و ظلم کے مساوی یا اُن کے اثرات میں سے عظیم نشان اثر ہے۔

وجہ یہ ہے کہ ”وفار عہد“ زبان اور عمل کی یک رنگ سچائی کا نام ہے اور ”فدر“ ان دونوں کی خلاف ورزی کا نام۔ ”وفار عہد“ انسانیت کے مخصوص فرائض میں بہت بڑا فرض ہے اس لئے جو شخص وفار سے خالی ہے وہ درحقیقت شرف انسانیت سے محروم ہے۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو ”ایمان“ میں سے شمار کیا ہے، اور لوگوں کی عملی زندگی کیلئے اس کو اقوام (سربراہ کار) ٹھہرایا ہے کیونکہ انسان ایک ایسی ہستی کا نام ہے جس کے لئے باہمی تعاون لازم و ضروری ہے اور باہمی تعاون وعدہ کی رعایت اور عہد کی وفار کے بغیر ناممکن ہے۔ اور اگر ان کو درمیان سے الگ کر دیا جائے تو تعاون کی بجائے دوں میں نفرت و وحشت جاگزیں ہو جائے اور معیشت و زندگی ہر قسم کی تباہ کاریوں سے دوچار ہونے لگے۔

أوفوا بالعہد ان العہد کان مسئلاً اپنے عہد کو پورا کرو اس لئے کہ عہد وعدہ

جوابدہی کی چیز ہے۔

والذین ہم لامانا نھم وعہدہم (اچھے) وہ ہیں جو اپنے بار امانت اور عہد

سرا عوں کے محافظ ہیں

أوفوا بعہدی أوف بعہدکم میرے عہد کو پورا کرو میں تمہارے عہد کو

پورا کروں گا۔

دفاعِ عہد کی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جلیل القدر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جلالتِ قدر کی خصوصیات میں اس کو بھی شمار کیا ہے۔

واذکثر فی الکتاب اسمعیل انہ کان
صادق الاعد وکان رسولاً نبیاً

عبداللہ بن ابی الطہار (رضی اللہ عنہ) فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کی، ابھی چند امور باقی تھے کہ میں نے عرض کیا آپ ہمیں تشریف رکھیں میں حاضر ہوں آپ نے منظور فرمایا مجھے اپنے کاموں نے ایسا مشغول کر لیا کہ میں آپ کے معاملہ کو بالکل بھول گیا تین روز کے بعد جب یاد آیا اور واپس ہو کر حاضر خدمت ہوا تو دیکھا کہ آپ اُسی جگہ تین روز سے میرے انتظار میں بیٹھے ہیں۔ مجھے دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ بھائی تم نے مجھ کو تین دن سے دفاعِ عہد کی محنت میں ڈال رکھا ہے، اور میں تمہارے انتظار میں بیٹھا ہوا ہوں۔

لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ”دفاعِ عہد“ کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے مگر دائمی مجبوریوں اور حقیقی معذریوں کی وجہ سے وقت پر اس کو پورا نہیں کر سکتا تو یہ ”جھوٹ“ نہیں ہے اور نہ اس پر مدغدر، کا الزام عائد ہو سکتا ہے۔ غدر تو جب ہی کہلاتا ہے کہ شروع ہی سے دفاعِ عہد کا ارادہ نہ اور محض دھوکہ دینے کے لئے عہد کرتا ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر ایک شخص صدق دلی کے ساتھ کسی امر کا وعدہ کرتا ہے اور نیت میں اس کے ایفاء کو ضروری سمجھ کر وعدہ کرتا ہے مگر کسی مجبوری سے وقت پر اس کو پورا نہ کر سکے تو اس حالت میں وہ گناہگار اور قابلِ مواخذہ نہیں ہے۔

عیب پوشی

اخلاقِ کریمہ میں یہ بھی ایک بڑی فضیلت ہے انسان کی زندگی

غیرت

”غیرت“ غضب و غصہ کے اُس جوش کا نام ہے جو عورت و حرمت کی بقا کے لئے انسان کو آمادہ کرتا ہے۔ عام بول چال میں اگرچہ اُس کا اطلاق محض اُس عورت و ناموس کی حفاظت کے لئے ہوتا ہے جو عورتوں سے متعلق ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت اس سے بہت وسیع ہے عورتِ نفس، عورتِ اہل و عیال، عورتِ اجاب، عورتِ مظلومین بلکہ عورتِ وطن کی حفاظت و نصیحت کے لئے غیظ و غضب کا جو جوش انسانی قلوب میں پیدا ہوتا ہے وہ سب ”غیرت“ میں شامل ہوتا اور خلقِ حسن میں داخل ہے۔

بعض علماء نے اس کو تین عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ انسان کو تین قسم کی سیاسیات کی حفاظت و صیانت کے سلسلہ میں جو جوش و خروش پیدا ہوتا ہے وہ ”غیرت“ ہے یعنی سیاستِ نفس، سیاستِ منزل و اہل اور سیاستِ ملک و وطن۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ان الله يعاير ذان المؤمن يعاير بلائير الله تعالى بھی غیرت کرتا ہے اور مرد و مون

وغیره الله تعالى ان یاتی العبد بھی۔ اور اللہ تعالیٰ کی غیرت کا یہ مطلب ہے کہ

المؤمن ما حرم الله تعالى علیه اللہ تعالیٰ کو یہ ناپسند ہو کہ مرد و مون ہو کر پھر کوئی

شخص ان امور کا ارتکاب کرے جنکو اُس نے

حقوقِ جار

باہمی اعانت و نصرت کے لئے سب سے زیادہ قریب ”دپر دوسی“ ہے اسلئے حقوقِ جار

کی رعایت سے پہلے اُس پر ایک فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ کسی جگہ اقامت سے قبل ”پڑوس“ کو کو دیکھ لینا چاہئے کہ وہ کیا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے
 الجار قبل الدار ذایح غلبۃ دی، گھر بنانے سے پہلے اچھے پڑوسی کو تلاش کرو
 درحقیقت ”پڑوس“ ایک قرابت ہے جو انسان کی صلی قرابتوں کے قریب قریب ہے
 اس لئے کہ اگر پڑوس کے حقوق کی مراعات کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے تو نظم اجتماعی میں باہمی
 تعاون کے لئے یہ ایک بہت قوی ذریعہ اور وسیلہ ہے۔

نیز جار اور پڑوسی مرث قربت مکان و منزل ہی سے نہیں بنتا بلکہ سکونت، تجارت،
 صنعت و حرفت، اور زراعت، جیسے تمام امور میں جار اور پڑوسی ہوتا، اور حقوق جار کا مستحق بنتا
 ہے۔ قرآن عزیز نے احسانات کے متحققین کی جو بنیادی فرست شمار کرائی ہے اُس میں بھی جار
 اور پڑوسی کو اہم جگہ ملی ہے۔

و بالوالدین احسانا و بذی القربانی اور والدین پر احسان اور قرابت والوں،
 وایتامی و المساکین و الجار ذی یتیموں، مسکینوں، قرابت والے اور اجنبی
 القربانی و الجار الجنب و الصاحب پڑوسیوں، پاس کے بیٹھنے والوں، رفیق
 بالجنب و ابن السبیل و ما ملکت سفر، مسافر، اور غلاموں پر احسان و کرم،
 ایمانکم (نساء) کرنے رہو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جبریل امین بار بار مجھ پر پڑوسی کا حق بتا کر
 رہے حتیٰ کہ مجھے یہ گمان ہونے لگا کہ اب وہ اُس کو دارت بنانے کی حد تک پہنچنے والے ہیں۔
 حضرت ابو شریح رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین

مرتبہ یہ فرمایا ”قسم بخدا وہ مومن نہیں ہے“ کسی نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ آپ کس کے متعلق فرما رہے ہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا۔

الذی لایؤمن جاسراً ۱؎ لوالفک ۲؎ وہ شخص جس کی دست درازیوں سے اُس کے

پڑوسی محفوظ و امان نہ ہوں

ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے گھر بکری ذبح ہوئی تو آپ نے فرمایا کیا تم نے اپنے ”یہودی پڑوسی“ کو بھی اس میں سے تحفہ بھیجا کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے فرماتے تھے کہ جبریل امین مجھ سے پڑوس کے حقوق کے متعلق اس قدر کہا کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ غفریب وہ پڑوسی کو پڑوسی کا وارث بنا دیں گے۔
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کے نزدیک وہ شخص سب سے بہتر ہے جو اپنے پڑوسی کے حق میں بہتر ثابت ہو۔

اسلامی نقطہ نظر سے پڑوسی کی تین قسمیں ہیں اور تینوں کے جدا جدا حقوق ہیں۔ ایک پڑوسی ”مشرک و غیر مسلم“ ہے اس کا صرف ایک حق ہے یعنی ”حق جار“

دوسرا مسلمان پڑوسی اس کے دو حق ہیں ”حق اسلام و حق جار“

تیسرا پڑوسی مسلمان، اور صاحب قرابت، اُس کے تین حق ہیں، حق جار، حق اسلام اور حق قرابت۔

نکو کاری

نفت میں ”بر“ زمین میں وسعت پیدا ہونے کا نام ہے اور علمی اصطلاح میں علم حق اور عمل خیر میں وسعت و فراخی کو کہتے ہیں اور اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ شرح صدر اور طائیت

قلب ہے اس لئے وہ تمام خوبیوں کا سرچشمہ بنا اور ہر قسم کی بُرائیوں کا انہاد کرتا ہے۔
 نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ہر“ کی اس قدر لطیف تعریف کی ہے کہ تمام مسطورہ بالا احاطہ
 ایک جملہ میں سمٹ کر گویا دریا کو زرو میں بند ہو گیا ہے۔

البَرِّ طَائِنَةُ وَالشَّرِّ مَبِيتَةٌ نیکو کاری، شرح صدر کا نام ہے اور شر و شک

دُذْدُوب کی زندگی کا نام۔

الْبَرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ وَالْاِفْلَاحُ مَا حَاكَ فِي نیکو کاری حُسْنُ خُلُقِ کا نام ہے اور گناہ وہ ہے

صَدْرًا جو انسان کے دل میں کھٹکے۔

اسی حقیقت کو قرآن عزیز نے عجیب اعجاز کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ اَنْ يَحْدِيْهِ لِيُشْرَحَ اور اللہ تعالیٰ جس کی ہدایت کا ارادہ کر لیتا ہو

صَدْرًا لِّلْاِسْلَامِ وَمَنْ يَّرِدْ اَنْ تو اُس کے سینہ کو اسلام (مذہب حق) کے لئے

يُضَلِّهِ يُجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرًّا کھول دیتا ہے اور جس کی گمراہی کا ارادہ کر لیتا

كَانَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ ہو اس کے سینہ کو اس قدر تنگ و کٹا کہ وہ تباہ ہو

کہ وہ اسلام کو قبول کرنے کو ایسا سمجھتا ہے گویا

اُس کو آسان پر چڑھنے کی تکلیف دیا جا رہی ہے

یعنی اسلام جبکہ تمام صد اُفتوں اور خدائیتوں کا مجموعہ ہے اور ”ہر“ ہر قسم کی خوبیوں کا مجموعہ

تو قرآن عزیز نے قبول حق کی آخری بندی یعنی ”اسلام“ کے ساتھ ہی ”ہر“ کو وابستہ کر دیا در نہ یہ

مطلب نہیں ہے کہ ”ہر“ اپنی مستقل حقیقت نہیں رکھتا ”ہر“ کی اہم افراد میں سے ایک فرد ”جود و سخا“

بھی ہے جو انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کی حُسْنِ وَخُوبی کا جزو لازم ہے ”ہر“ کے صحیح

اطلاعات کی جامع اور مکمل تفسیر کے لئے قرآن عزیز کی حسب ذیل آیت ضامن و کنیل ہے۔

لیس البتران تو تو اوجو حکم قبل نیکی ہی نہیں ہے کہ تم مشرق اور مغرب میں سو
المشرق والمغرب ولكن البتر من کسی جانب کو اپنا رخ کر لو اہل "بر" ان کی
آمن بالله والیوم الآخر والملكة ہے جو اللہ پر آخرت کے دن پر، فرشتوں پر،
والکتاب والنبین واتی المال علی جہہ کتاب پر، اور نبیوں پر، ایمان لائے اور اپنے
ذوی القربی والیتامی والمساکین مال کی محبت کے باوجود اُس کو قرابت والوں
وابن السبیل والسائلین وفی الرقبا پر، یتیموں پر، مسکینوں اور مسافروں پر،
واقام الصلوة واتی الزکوۃ والموفون حاجت مندوں، اور قضا دار ایروں اور رستگار
بہم ہم اذ اعاهدوا والصاہرین چاہنے والے غلاموں کی رستگاری پر خرچ کیا
فی الباساء والضراء وحین الباس اور نماز کو ادا کیا، زکوۃ دی، اور جب عہد کیا تو
اولئک الذین صدقوا واولئک اُس کو پورا آتا دیا، اور "بر" اُن صاہروں کا
ہم المتقون۔ جو جنہوں نے کمالیت و مصائب میں اور جنگ،

دبزو) کے میدانوں میں صبر سے کام لیا یہی سچے لوگ

ہیں اور یہی حقیقی متقی ہیں۔

اخوت یا رسم و شفقت

مکارم اخلاق کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو "رحمت و شفقت" بھی ہے بلکہ یہ ایسا
نظری ملک ہے جو نہ صرف انسان بلکہ ہر جاندار میں پایا جاتا ہے اور نظام کائنات کی ترتیب و تنظیم
میں اس کو بہت بڑا دخل ہے۔

والدین کی اولاد سے محبت، بڑے کا چھوٹے پر رحم، چھوٹے کا بڑے کیلئے احترام، دوست

کا دوست سے تعلق، زن و شو کے باہم علاقہٴ انس و محبت، بھائی کا بھائی سے تعلق خاطر، اہل قرابت کا باہم دیگر تعاون و ناصر، انسان اور حیوان بلکہ ہر جاندار کی باہم رجحانات خاطر، اسی فطری ملکہ کے مظاہر ہیں قرآن عزیز نے داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود باوجود کا سب سے بڑا شرف اسی ”رحمت“ کو بتایا ہے۔

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم، ہم نے تم کو تمام کائنات کے لئے صرف رحمت بنا کر بھیجا ہے)

اسلامی تعلیم میں رحمت و دھتوں میں منقسم ہے۔ رحمت عام، رحمت خاص۔

رحمت عام میں، حیوانات پر رحم، بچوں پر رحم، اور ہر انسان پر رحم شامل ہے اور رحمت خاص میں صرف اخوت اسلامی شامل ہے۔

رحمت عام | نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ
جو دوسروں پر رحم نہیں کرتا وہ خود رحم کے جانے کا مستحق نہیں ہے۔

الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ (رحم کرنے والے اپنے آپ پر رحم کرتے ہیں رحمن اُن پر رحم کرے گا)
الْأَرْضُ بِرَحْمِكَ فِي السَّمَاءِ
کرتا ہے اے اہل زمین آپس میں رحم و کرم کا معاملہ رکھو تاکہ بلند و برتر خدا تم پر رحم کرے۔

مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ لَا يَرْحَمُهُ اللَّهُ تَعَالَى
جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا خدا اُس پر رحم نہیں کرتا
لَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَحْسَدُوا وَلَا تَدَابَرُوا
لوگو! نہ آپس میں نفرت کرو اور نہ حسد رکھو اور نہ ایک دوسرے سے منہ پھیرو
ذِكْرُ عِبَادِ اللَّهِ إِخْوَانًا
ایک دوسرے سے منہ پھیرو

کے بند و سب آپس میں بھائی بھائی ہو جاؤ

المسلم کا لہیان لیستد بعضہ بعضاً
مسلمانوں کی مثال ایک بنیاد کی سی ہو کہ اس
کا ایک جز دوسرے جز سے پیوست رہتا
ہے تو وہ بھی قائم رہتی ہے۔

لیس منا من لم یرحم صغیرنا و
یوقر کبیرنا و یا مر بالمعروف و ینہی
عن المنکر
وہ شخص ہم میں سے نہیں ہو جو ہائے چھوٹے پر
رحم نہ کھائے اور بڑے کی عزت نہ کرے اور
اچھی بات کی تلقین نہ کرے اور بُری بات
قرآن عزیز میں ہے۔

مرحما بینہم
ان مسلمانوں کی شناخت یہ ہو کہ وہ آپس میں
رحیم ہیں اور محبت و شفقت سے پیش آتے ہیں
یہ اخوت و رحمت نام ہے اور اس کا نام "اخوتِ اسلامی" ہے

اخلاقی امراض

جس طرح "حزنِ اخلاق" زینتِ دہ انسانیت و رونقِ دہ عالم ہے اسی طرح "بد اخلاقی"
تنگِ انسانیت و بربادِ کنِ نظمِ کائنات ہے اور مادی و روحانی امراض کا سرچشمہ۔
اس لئے ضرورت ہے کہ اس جگہ مختصر طور پر بعض اخلاقی امراض اور ان کے علاج کے
متعلق بھی کچھ لکھا جائے۔

حسد

کسی شخص کے حُسنِ کمال، لطافتِ جمال، یا طمانیتِ مال و منال کو دیکھ کر رنجیدہ ہو جانا

اور اُس کے ان کمالات کی تباہی کا آرزو مند ہونا "حد" کہلاتا ہے۔

یہ ایسا دلیل اور حاکم مرض ہے کہ جسم در روح انسانی کے لئے "دق" کا حکم رکھتا ہے حد کی مشعل آگ دین کو بھی کو برباد کر دیتی ہے اور جسم کو بھی گملا گملا کر جلا ڈالتی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس سے پناہ چاہنے کی تلقین کی ہے۔

ومن شر حاسدٍ اذا حسد (علق)
اور (میں تیری پناہ چاہتا ہوں) حاسد کے اُس
شر سے جو حد کی صورت میں نمودار ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

دب الیکم داء الایم فیکم البغضاء آہستہ آہستہ تمہاری جانب اُم سابعہ کا مرض بڑا
دائجسد ہی الحالۃ الدین لاحاق رہا ہے اور وہ بغض و حد ہے یہ مرض مونڈ
الشعر دینے والا ہے بالوں کو نہیں بلکہ دین کو

علاج [کسی مرض کے علاج سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اس کے پیدا ہونے کے اسباب
دو داعی کیا ہیں۔

حد کے متعلق علماء اخلاق کی رائے یہ ہے کہ یہ مرض تین اسباب میں سے کسی ایک سبب
کی بنا پر وجود میں آتا ہے۔

(۱) حاسد کسی شخص سے بغض رکھتا ہے اور اُس کو پسند نہیں کرتا پس اگر وہ اُس کو کسی معاملہ میں
بھی خوش مال دیکھتا ہے رنجیدہ ہوتا ہے۔

(۲) ایک شخص ایسے کمالات کا حامل ہے کہ حاسد باوجود سعی بیغ کے بھی اُن کے حاصل
کرنے سے قاصر ہے اس لئے اس کو صدمہ ہوتا ہے اور وہ صاحب کمال کے کمال کی بربادی کا متنی
نظر آتا ہے۔

(۳) حاسد، اپنی بڑی استعداد کی بنا پر کمالات کا دشمن ہے اس لئے جس شخص کو بھی صاحب کمال دیکھتا ہے غم و رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی تباہی کے درپے۔
پس اگر پہلی وجہ سے یہ مرض پیدا ہوا ہے تو اُس کا علاج یہ ہے کہ ضبطِ نفس کے ذریعہ محبت و رحمت کی استعدادِ نفس میں پیدا کرے تاکہ محسوس کے ساتھ بغضِ باقی نہ رہے اور اُس جگہ مودت و رحمت پیدا ہو جائے۔

اور اگر اس کا سبب دوسری وجہ سے متعلق ہے تو اُس کے اندام کی بہترین شکل یہ ہے کہ انسان مسطورہ بالا کمالات میں اپنے سے بلند تر انسان پر نظر رکھنے کی بجائے خود سے کمتر انسانوں پر نظر ڈالے تاکہ اُس کے دل میں خدا کے شکر و احسان کا جذبہ پیدا ہو اور وہ اپنی استعداد سے زیادہ کے حصول کی غیر مفید طلب سے ہٹ کر طاعتِ قلب حاصل کر سکے، اور پھر محسوس کے کمالات پر شکر و غبطہ سے زیادہ دل میں اور کچھ باقی نہ رہے۔

اور اگر حاسد کے حسد کا باعث، فضائل میں نخل ہے تو انسان کا فرض ہے کہ اولاً نخل اور نخل کا علاج کرے اور اُس کے بعد اس منہوس مرض سے نجات حاصل کرے۔

حاسد کے حسد کا علاج محسوس کے حنِ عمل پر بھی ایک حد تک موقوف ہے اس لئے اُس کا بھی اخلاقی فرض ہے کہ وہ حاسد کے دُشمنِ حد میں معاشرت کرے۔

قرآن عزیز نے اس کا بہترین طریقہ یہ بتایا ہے

ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي يؤذيهم ينسين (مجادلہ)

بہترین اخلاق کے ساتھ کہنا کہ وہ دُشمن جس کے ساتھ تیری مداخلت ہے اس حالت پر پہنچ جائے کہ گویا وہ تیرا جگر دوست ہے۔

(مجموعہ)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تائید میں ارشاد فرمایا ہے۔

ثَلَاثَةٌ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عِنْدَ اللَّهِ اللہ کے نزدیک مکارم اخلاق میں سیرہ تین باتیں
 أَنْ تَعْفُو عَنِ ظُلْمِكَ وَقَطْعِي مَنْ حَرَمَكَ پیاری ہیں اگر تجھ پر کوئی ظلم کرے تو اسکو معاف
 وَتَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ کر دے اور اگر تجھے کوئی محروم رکھے تو اس
 پر بخشش کرے اور اگر تجھ سے کوئی ترکِ قلع
 کرے تو اس کے مقابلہ میں تو اس کیساتھ تعلقات
 قائم کرے یعنی جی کا بدلہ نیکی سے دے۔

کبر

”غور“ امراض اخلاقی میں بدترین مرض ہے اور زوال کی اساس و بنیاد اسی مرض پر قائم ہے۔

ارد شیریں با بک کہا کرتا تھا کہ غور سے زیادہ بڑی حاقق عالم میں پیدا ہی نہیں ہوئی، مغرور اس کی بدولت ہلاکت کے غار میں گرتا جاتا ہے مگر اس کو مطلق احساس نہیں ہوتا۔
 بزرگمہر کا قول ہے

وہ مصیبت جس کے مبتلا پر کسی کو رحم نہ آتا ہو ”غور“ ہے
 حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

غور، حق کی ضد اور عقل کی تباہی پر قائم ہے۔

جو امع الکلم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

أَنْ الْعَجَبُ لِيَاكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ بلاشبہ غور، نیکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے

الناس المحطوب جس طرح آگ لکڑی کو

قرآن عزیز میں ہے۔

ولا تمس فی الامرض مرحاً انک اور زمین میں اکڑ کر نہ چل یقیناً تو جس تکبرانہ
لن تحرق الامرض ولن تبلغ الجبال چال سے زمین کو پھاڑ دیگا اور نہ پہاڑوں کی
طولا (اسرار) بلندیوں تک تو دراز ہو جائے گا۔

”کبر“ دراصل نفس کی اُس خود پسندی کا نام ہے جو دوسروں کی تحقیر اور اپنی بلندی کے
اظہار کے لئے اختیار کی جائے۔ اس لئے یہ مرض اجتماعی زندگی کے لئے ”خدام“ کی حیثیت رکھتا ہے
لیکن عزت نفس، خود پسندی اور کبر نہیں ہے بلکہ وہ محمود مستحسن خلق ہے جس کا وجود ہر
شریف اور با اخلاق انسان میں ضروری ہے۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

التکبر علی الاغنیاء تواضع المداور کے سامنے خودی کا اظہار نہیں تواضع ہو

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

من تحض لغنی فوضع نفسه عنداً جس شخص نے سرایہ دار کے سامنے فروتنی کا اظہار

طعافیه ذهب ثلثا دینہ دشطر کیا اور اپنے نفس کو دنیوی لالچ کی خاطر اس کے

مرد و عورت پست کیا اُس کا دو تہائی دین اور نصف

عزت برباد ہو گئی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

لا یبغی المؤمن ان یدل نفسه کسی مرد و عورت کیلئے یہ درست نہیں کہ وہ اپنے

علاج صوفیاء کا قول ہے کہ مجاہدات و ریاضات نفس کے باوجود ذائل نفس میں سے سب کے آخر میں جو ذلیلہ بگھل اور بدقت تمام نکلتا ہے وہ ”غور“ اور خود پسندی ہے۔ اور اس کا بہترین علاج نفس کو خدمت خلق پر آمادہ کرنا، ہر شخص کی بھلائی چاہنا، ہے۔ اگر انسان نفس کو ان دو امور کا آہستہ آہستہ مادی بنالے تو اس مرض سے نجات پاسکتا ہے۔

عصیت

تعصب اور عصیت عصب سے ماخوذ ہے جس کے معنی پٹھے، اور پھر مضبوطی اور قوت کے ہیں۔ اعصاب چونکہ گوشت اور ہڈی کے درمیان داصل قوی ہیں اس لئے اعصاب کھلاتے ہیں۔ اہل قرابت میں سے عصبات اسلئے عصبہ کہلاتے ہیں کہ وہ باہم دگر قوت و استحکام کا باعث ہوتے ہیں۔

علم الاخلاق میں عصیت، اُس بیجا حمایت کا نام ہے جو مذہب، قوم، وطن، کنہہ وغیرہ کے نام پر اختیار کی جاتی ہے۔

یہ بھی ایک سخت مرض ہے جو زخم کی طرح رِس رِس کرنا سوز بن جاتا ہے۔ اور اخوت عامہ اور اخوت اسلامی کے لئے زہرِ ہلاہل ثابت ہوتا ہے۔

تعریف بالا سے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ جو کوتاہ نظر حضرات تعصب مذہبی کو ایک نعمت سمجھتے ہیں وہ اس زدیلہ کی حقیقت سے نا آشنا ہیں۔

در اصل مذہب اور دین کے متعلق جو صحیح محبت و حمایت قابلِ مدح و ستائش ہے وہ قرآن عزیز کی اصطلاح میں ”استقامت“ کہلاتی ہے اور اس کی ایک جزئی ”غیرت ملی“ ہے۔

ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا ۝
تنزل علیہم الملائکۃ الّا یخافوا ولا تحزنوا ۝
والبشر بالجنة الّتی كنتم تعدون ۝
(حم۔ سجدہ)

دیلے گئے تھے اسکی بشارت حاصل کرو

اس کے برعکس ”عصیت کی بنیاد“ جل و نادانی اور حدود حق سے تجاوز پر قائم ہے
جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لیس منامن دعا الی عصیۃ لیس وہ شخص ہمیں سے نہیں ہے جو عصیت کی طرف
منامن قائل علی عصیۃ لیس منا دعوت دے اور نہ وہ ہمیں سے ہے جو عصیت
من مات علی عصیۃ لے
پر کسی کو قتل کرے اور نہ وہ ہمیں سے ہے جو

اسی عصیت پر مر جائے۔

حضرت وائلہ ابن اسقع رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ عصیت

کیا شے ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

ان تعین قومک علی الظلم ۝
عصیت یہ ہے کہ تو امراض پر اپنی قوم کی مدد کری

البتہ مذہب و ملت کے لئے ہی نہیں بلکہ قوم و وطن اور خاندان و قبیلہ کی جانب سے بھی

ایسا دفاع جو جمل پر مبنی نہ ہو اور نہ حدود حق سے متجاوز ہو اختیار کیا جائے تو وہ عصیت جاہلیت
سے جدا شے ہے اور محمود و متحسن ہے۔۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے اُس میں فرمایا۔
 خیرکم المدافع عن عشیرتہ عالم تم میں سے وہ شخص بہترین ہے جو زیادتی اور گناہ
 یا شتم سے بچ کر اپنے خاندان کے بارہ میں حمیت و
 دفاع کا ثبوت دے۔

علاج عصیت، جاہلیت کا علاج اخوت و رحمت کا جو گرہ بنا ہے۔
 ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو تنگ نظری سے روکتی
 ہوں اور ایسے رہنماؤں کی سیرت کو پیش نظر رکھے جنہوں نے اخوت اسلامی اور اخوت عام کی
 خدمت انجام دے کر عصیت، جاہلیت کو مٹایا ہے اور اپنے اندر اُن کا نور بننے کے لئے ایسے
 اخلاق پیدا کرنے کی سعی کرے جن کی بدولت یہ مملکت جو ٹومہ ہلاک ہو جائے۔

سود

سودی لین دین، اجتماعی اور معاشی نظام کو گھٹن کی طرح چاٹ جانے والی بیماری ہے
 اور بد اخلاقی کے شجر کے لئے مارجیات کا کا دیتی ہے۔

”سود“ ایسے لین دین کا نام ہے جس میں عیوض اور ہبل یا محنت و مزداد ادا کئے بغیر روپیہ
 کے ذریعہ نفع حاصل کیا جاتا ہو، یعنی اگر کسی کے پاس چند سکہ جمع ہیں تو حُر سلوک، امداد، اور
 اخوت باہمی کا انہماک کر کے اُن کے ذریعہ سے بے محنت نفع اُٹھانا سود یا ربوہ ہے۔ یہ طریقہ کار
 و بار اخلاق حمیدہ کو تباہ کرتا، چند انسانوں میں دولت سمیٹ کر عام مخلوق کی بد حالی کا باعث
 بنتا، بلکہ انسانوں کے درمیان آقا و بندہ کے غیر فطری رشتہ کو ایجاد کرتا ہے۔

اسی لئے قرآن عزیز نے اس کو حرام قرار دیا، اور بد اخلاقی کی بدنامیوں میں شمار کیا ہے

احلّ الله البيع وحرم الربوا اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کے معاملہ کو درست

(بقیہ) رکھا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے

یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا اسے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور (زمانہ

مابقی من الربوا ان کنتم مؤمنین) میں سے تعلقو ماہیت کا، جو سود کسی پر رہ گیا ہے اُسے

خاذا فواجب من اللہ در سولہ چھوڑ دو اور اگر تم اس حکم پر عمل نہ کر دے گے تو شہر

(بقیہ) اور اُس کے رسول سے جنگ کا اذن قبول کرو

ایک شبہ اور اُس کا حل | ممکن ہے یہ کہا جائے کہ موجودہ دنیا کے کاروبار میں باوجود سودی

لین دین کی کثرت کے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بہت سے سود خوار اپنی طبیعت میں نہایت غلیظ، طمسار اور

حسّی اخلاق کا نمونہ نظر آتے ہیں اور صدقہ و خیرات اور داد و دہش کرتے ہوئے پائے جلتے ہیں

تو پھر اس کو بد اخلاقی کا پیش خیمہ کنا کس طرح صحیح ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سود خوار کی طبیعت کا انداز اگرچہ اکثر وہ نہیں ہوتا جو

سوال میں مذکور ہے تاہم جن افراد میں یہ اوصاف نظر آتے ہیں وہ حسّی اخلاق کے اصول

پر اُن میں موجود نہیں ہیں، بلکہ اپنے کاروبار کی بہتری، غریب اور عوام کی معاشی تباہی پر جو بنیادیں

انہوں نے قائم کی ہیں اُن کا تخطا، اور مزد و سرمایہ کی جنگ میں شکست کا خوف، ان کو ایسے

ظاہری اوصاف پر آمادہ کرتا اور منافقت کا مظاہرہ کرتا ہے۔ ۱۱

در نہ ان کی اصل فطرت کا منظر وہ دقت ہوتا ہے جبکہ ایک نادار و مفلس یا حاجت مند کی

حاجت سے فائدہ اٹھا کر وہ اس کو سود کے بارے میں باتیں، اور انجام کار اس کے تمام دہن و دلت

کو لوٹ کر دکنز جمع کرتے ہیں، اور نادار اور اُس کے اہل و عیال کی تمام آہ و بکا سے اُن کے

کان بہرے، آنکھیں اندھی، اور زبانی گنگ ہو جاتی ہیں۔ اور بولتے ہیں تو اس طرح گویا ایک یونہی ہے جس کو نہ کسی کی مصیبت کی پرواہ، اور نہ کسی کے دکھ کا ہوش، وہ زردیسم کے جمع کرنے میں ایک دشت زدہ کی طرح ہل من مزید کے نعرے لگاتے، اور اخوت و رحم کی بنیادوں کو پیرپہ سے روندتے چلے جاتے ہیں۔

بہر حال کل اور آج کی دنیا نے جواز سود کے لئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔

انما البیع مثل الربوا
خرید و فروخت اور سودی لین دین دونوں
(بقہ)
یکساں کاروبار ہیں۔

لیکن مذہب کے علاوہ یورپ و ایشیا کے ان ماہرین معاشیات نے بھی جو دنیا کے امور کو صرف دنیا ہی کی عینک سے دیکھنے کے عادی ہیں اس حقیقت کو تسلیم، اور دلائل و براہین سے ثابت کیا ہے کہ ”سودی سسٹم“ عام معاشی نظام کی تباہی میں سب سے زیادہ دخل رکھتا، اور دولت کو عوام کے ہاتھوں سے نکال کر ایک مخصوص اور قلیل طبقہ کے ہاتھ میں دیدیتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت میں صحیح توازن باقی نہ رہنے، اور محنت کے بے حیثیت بن جانے کی، وجہ سے طبقاتی جنگ کا سبب بنتا ہے، اور انجام کار نظام عالم میں عظیم اشدان معاشی تباہی و بربادی لانا

قمار

سود کی ایک قسم قمار (جوا) بھی ہے جو بازاری لوگوں سے شروع ہو کر اب مذہب و سوسائٹیوں، کلبوں، اور تفریحی مقامات تک پہنچ گیا ہے۔ یہ کہیں ”دریس“، ”گھوڑ دوڑ“ کے موقع پر نظر آتا ہے، اور کہیں بلیرڈ پانوں، کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ سوسائٹی کے لئے ایک بدنامہ داغ ہے جس کا شاننا ہر شرعیہ کا فرض ہے۔

زہرِ لہل کو کبھی بھی صل دانگیں اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ اتفاق سے اُس کے کھانے والے موت کی آغوش میں نہیں پہنچے۔ جو شے اپنی حقیقت کے اعتبار سے غریب اخلاق ہو وہ چند سرِ پایہ داروں کی تفریحِ طبع کے لئے جائز نہیں ہو سکتی، اور نہ تفریح و وقت گزاری اُس کے لئے وجہِ جواز بن سکتی ہے۔

انما الخمر والميسر والانساب الانزالا بلا شراب اور جوارہ اور بت اور پانے یہ سب
مرجس من عمل الشيطان فاجتنبوا ناپاک کارِ شیطان ہیں پس اُن سے بچو۔

کبھی کبھی یہ خیال دل میں گزرا کرتا ہے کہ سود، جوا، یا شراب میں صرف بُرائیاں ہی تو نہیں ہیں، منافع بھی تو ہیں اور دنیا کی ہر شے میں نفع و مضرت دونوں کا ساتھ ہے پھر ان کی حرمت میں یہ شدت کیوں ہے؟

اس کا جواب قرآن عزیز نے یہ دیا ہے اور عین عقل کے مطابق دیا ہے کہ جس شے کے متعلق خراب اور برے ہونے کا حکم لگایا جائے ضروری نہیں ہے کہ اُس میں کسی قسم کا بھی نفع نہ ہو بلکہ کسی شے کی بُرائی اور اچھائی کا معیار اُس کے عام نتائج پر ہے پس جس شے کے نتائج زیادہ سے زیادہ مضرتوں کے حامل اور کم سے کم نفع کو شامل ہیں وہ عقلاً و نقلاً بد اخلاقی میں داخل، اور مانعت کے قابل ہیں۔

يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما
اثم كبير ومنافع للناس واثمهما
اكثر من نفعهما (بقو)
وہ تم سے شراب اور قمار کے بارہ میں پوچھتے ہیں
آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بہت بڑا گناہ
ہے اور انسانوں کے لئے کچھ منافع بھی ہیں اور
اُن کا گناہ اُن کے نفع سے بہت زیادہ ہے

علاج | یہ امراض انفرادی نہیں ہیں بلکہ اجتماعی ہیں اسلئے کہ یہ معاشی و اقتصادی نظام کے زیرِ اثر

دجو پذیر ہوتے ہیں اور انکے اثرات افراد ہی پر نہیں بلکہ قوم و ملت کے مجموعہ نظام پر پڑتے ہیں۔ دنیا کے تمام معاشی نظام صرف دو نظریوں پر قائم ہیں۔ اور ان ہی نظریوں پر تقسیم نظاماے معاشی کا مدار ہے۔

(۱) پہلا نظریہ یہ ہے کہ معاشی نظام کا منشاء ”زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا“ ہے یعنی سوسائٹی اور قوم و ملت میں تجارت، صنعت و حرفت اور ذرائع آمدنی کے لئے ایسے طریقے اختیار و ایجاد کئے جائیں جن کا مقصد اور نصب العین ”نفع بازی“ ہو۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کائنات انسانی بلکہ ہر جاندار کا بقا، حوائج و ضروریات زندگی کے پورا کئے بغیر ناممکن ہے اور منشاء فطرت یہ ہے کہ انسان اس ضرورت کو باہمی تعاون، اشتراک و حاصل کرے لہذا تجارت، صنعت و حرفت اور دیگر معاشی و اقتصادی ذرائع کی بنیاد و اساس اشخاص و افراد بالخصوص جماعتوں کی نفع بازی پر نہ ہو بلکہ عام انسانی ضروریات کی تکمیل پر ہو۔ لہذا پہلے نظریہ کے مطابق سود، قمار، کارخانوں اور لموں میں سرمایہ دارانہ سٹم، تجارت و صنعت و حرفت میں سرمایہ داروں کے لئے ظالمانہ ترجیحی سلوک، سب درست بلکہ نظام سرمایہ داری کی بقا کے لئے واجب و ضروری ہیں۔

دوسرے نظریہ کے پیش نظر تجارت و صنعت و حرفت اور دوسرے ذرائع آمدنی یا معاشی ذرائع میں اس قسم کے تمام امور ناجائز اور سخت بد اخلاقی میں شمار ہوتے ہیں۔

پس اسلام اور اسکے خلفہ اخلاق کی روشنی میں مسطورہ بالا اجتماعی امراض کا صرف یہ علاج ہے کہ قوم و ملت کا معاشی نظام نظریہ اول کے بجائے نظریہ دوم پر قائم ہو اور جس حکومت کے نظام معاشی میں نظریہ اول کا دخل ہو اس کے نظام کو درہم برہم کر کے نظریہ دوم کو بروئے کار لایا جائے اور اس طرح قوم و ملت سے ان امراض کا اندر و کلی کر دیا جائے۔

جامع اخلاق

ان الله يامر بالعدل والاحسان ينك الله تعالى تم کو احسان . احسان اور تربت
وايتاء ذى القربى ونهى عن الفحشاء والاولى کی امداد کا حکم کرنا اور بیجا یوں ، یہودہ
والمنکود البغی لیتکلم لکلمہ نذ کو دن باتوں اور سرکشی سے منع کرنا ہے ۔ وہ نیکو نصیحت
(نحل) کرنا ہے تاکہ تم نصیحت حاصل کرو۔

یوں تو اخلاق اور بد اخلاقی کی جزئیات بہت ہیں اور ضخیم جلدات کی محتاج ، مگر غور و فکر اور
وسعت نظر کے بعد ان تمام جزئیات کو جدا جدا چند اصول پر منحصر کیا جا سکتا ہے اس لئے
کہ مثلاً اخلاق کی اساس و بنیاد صرف تین چیزوں پر ہے۔

(۱) یہ کہ ہر کام کو افراط و تفریط سے محفوظ ، بر محل ، اور اس کی صحیح حیثیت میں کیا جائے

کیونکہ ایک بہتر سے بہتر کام اگر اپنی حد سے متجاوز ہو ، یا بے محل اور بے موقع کیا جائے تو وہ اخلاق
نہیں بلکہ بد اخلاقی بن جاتا ہے۔ مثلاً جیسا ایک محبوب خلق ہے اور بہت سے اخلاق کر یا نہ کی جامع
لیکن ہنک محارم کے موقع پر بھی اگر انسان کو شرم دانگیر ہو اور وہ رافعت کیلئے آمادہ نہ ہونے لے
تو وہ ”جیا“ نہیں بلکہ ”ذارت“ اور ”رذیلہ“ ہے جو سخت قابلِ مذمت و باعثِ خارت ہے۔
پس جو عمل بھی اپنے حدود کے اندر ، بر محل اور صحیح حیثیت میں بر روئے کار آئے وہ ”عدل“ کے
زیر اثر ہے۔ اسی لئے قرآن عزیز نے اس کو مقدم رکھا ہے۔

(۲) یہ کہ اجتماعی زندگی کا کوئی شعبہ بھی ترقی پذیر اور مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ افراد قوم و ملت

میں دوسروں کے لئے ایشارہ قربانی اور ان میں سے ہر شخص کے مناسب احترام و حقوق شناسی
کا جذبہ موجود نہ ہو ، بلکہ قومی اور ملی ترقی اور اجتماعی حیات کا بقا ، اسی ایک جذبہ کے صحیح استعمال کا

مراہون منت ہے۔

گویا خالق و مخلوق کے درمیان حقوق و فرائض کی معرفت، اور زندگی میں باہم دگر
حسُن سلوک و ادا اور احترام اور حفاظت حقوق اجتماعی زندگی کے اصل الاصول ہیں اور اسی کا
نام - احسان - ہے۔

(۳) یہ کہ ”عدل“ اور ”احسان“ اپنی اہمیت کے باوجود بے رونق اور جلاؤ نور سے
محروم ہیں جب تک اکتنا ز (جمع سرمایہ) اور احتکار (بجائے بالی) یعنی سرمایہ داری کے جذبہ سے
بالا تر ہو کر ”انفاق“ (ادا و حقوق مالی) میں پیش قدمی نہ ہو اور اس کے لئے فرق مراتب کی معرفت
حاصل نہ ہو۔ اسی کو قرآنی اصطلاح میں ”ایثار و ذی القربانی“ کے عنوان سے معنون کیا گیا۔
اسی طرح مثلاً بہ اخلاقی کی بنیاد بھی تین امور پر ہے۔

۱) یہ کہ قسط اس سقیم اور عدل کو ہاتھ سے کھو کر اپنی زندگی کو آزاد بنا لیا جائے اور ظلم
اور ناحق شناسی کو پیش رو سمجھ لیا جائے یہی وہ مقام ہے جس کا آخری درجہ ”فخشاء“ یعنی ادا
پر آزادی ہے۔

(۲) یہ کہ اپنے اور خدا کے درمیان اور اپنی قوم و ملت کے افراد کے درمیان جذبہ حقوق
شناسی اور جذبہ ایثار و قربانی کو فنا کر دیا جائے اور پھر بے فکر ہو کر ہر قسم کی خود غرضیوں اور
بیہودگیوں کو زندگی کا تجارت و مادی بنا لیا جائے اسی کا آخری درجہ قرآنی بول چال میں ”مٹکھو“
سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) جب عدل کے بجائے ظلم اور اُس کی آخری کڑی فخشاء راہنما بن جائے، اور اسی
طرح ”معرفت حقوق و فرائض“ کی جگہ خود غرضی اور بیہودگی یعنی ”مٹکھو“ دلیل راہ ہو جائے تو
ظاہر ہے کہ پھر نظم و انتظام کی زندگی درہم و برہم ہو کر بغاوت، سرکشی اور انار کی قائم ہو جائیگی

اور ”دینی“ کا دور دورہ ہو جائے گا اور نتیجہ یہ نکلتے گا کہ اس عمل کا ارتکاب کرنے والوں کی نگاہیں تمام اخلاق ”بد اخلاقیات“ اور تمام بد اخلاقیات ”اخلاق“ بن کر رہ جائیں گی۔

اس لئے ضروری ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اور ہر قوم بلکہ تمام انسانی برادری اس جامع اخلاق ”آیت“ کو اپنی دینی و دنیوی حیات کیلئے نمونہ بنائے اور اس پر کار بند ہو کر ہر دو قسم کی ”سعادت کبریٰ“ حاصل کر لے کہ یہی اخلاق کا مقصد اور اسکے مباحث کا مطمح نظر ہے۔

تمام شد



مکتبہ اہل سنت دہلی
میں شہر کی کتابیں کتابت و تصانیف

